مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي

مؤلفات إبن رشد : (١)

فصل المقال

في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال

أو

وجوب النظر العقلي وحدود التأويل

(الدين والمجتمع)

مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

مركز دراسات الوحدة العربية

مؤلفات إبن رشد : (١) فصل المقال

إشراف : د. محمد عابد الجابري

فصل المقال

في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال

أو

وجوب النظر العقلي وحدود التأويل

(الدين والمجتمع)

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات إبن رشد : (١)

فصل المقال

في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال

أو

وجوب النظر العقلي وحدود التأويل

(الدين والمجتمع)

مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي

فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)/ إشراف محمد عابد الجابري.

١٣٤ ص. - (سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد؛ ١)

يشتمل على فهارس.

١. الفلسفة العربية. أ. الجابري، محمد عابد. ب. العنوان. ج. السلسلة.

181.9

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧

المحتويات

تـقـديـم

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ/١١٢٦ م – ٥٩٥ هـ/١١٩٨). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير –الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوربية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قويا في الفكر الأوربي إلى القرن الثامن عشر– بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته "الأصيلة"، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصا أو شرحا.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: *"فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"*، *"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"*، *"تهافت التهافت"*، *"الكليات في الطب"*، إضافة إلى كتابه *"جوامع سياسة أفلاطون"*، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضا إعداد طبعة محققة تحقيقا علميا، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربعة): *"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"*.

لماذا طبعة أخرى لهذه الكتب؟

هناك فعلا طبعات متعددة لهذه المؤلفات، بعضها لمستشرقين –وكانوا السباقين– وبعضها لباحثين عرب. غير أن جميع هذه الطبعات تعاني مما يمكن أن نطلق عليه "أزمة الفهم"، وذلك على مستويين: مستوى العبارة ، ومستوى قصد المؤلف.

فعلى المستوى الأول تعاني جميع الطبعات المتداولة ،ولو بدرجات متفاوتة، من انعدام توخي الدقة في وضع علامات القراءة من فواصل ونقط وعودة على السطر الخ... وذلك إلى درجة تمزيق الجملة الواحدة أو إدماج عدة جمل في جملة واحدة بصورة تجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، استخلاص معنى العبارة.

أما على المستوى الثاني فلقد انساق الجميع مع الدعوى القائلة إن ابن رشد "يوفق بين الدين والفلسفة" في هذه المؤلفات. والحق أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر: إنه يؤكد فعلا على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة –وهذا غير "التوفيق"– ولكنه يركز على قضية أساسية عنده وهي أن التعارض قائم فعلا بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي السفسطائي الذي

اعتمدته الفرق الكلامية التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم وهدم آرائه ومعتقداته. وهذا أدى إلى تشتيت شمل الأمة والملة وإلحاق الأذى بالشريعة والحكمة.

وإذن، فالقضية الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و في "تهافت التهافت"، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

لقد تولى فريق من الزملاء الباحثين المغاربة عملية تحقيق النصوص ومقارنة المخطوطات والطبعات المتوافرة، وقد قاموا بمهمتهم خير قيام، مسلحين بالخبرة والجدية والتزام الأمانة العلمية، وسترد أسماؤهم مع مقدمات التحقيق الذي أنجزوه، كل في اختصاصه وميدان عمله.

أما عملية توزيع النصوص المحققة إلى فقرات، وتجهيزها بوسائل القراءة الحديثة، من فواصل ونقط وعلامات الشكل وغيرها، وكذا اختيار النص ككل وكأجزاء، وإغناؤه بشروح وتعليقات تضع العبارة الرشدية في السياق الذي كان يفكر فيه صاحبها، وهو يكتب، فتلك جوانب نتحمل فيها وحدنا المسئولية كاملة، تماما كما هو الشأن في المدخل والمقدمة التحليلية، اللذين يتصدران كل واحد من هذه المؤلفات الرشدية، ليضعا مضمونها العام وإشكالياتها ومسائلها في سياقها من تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

أما فيلسوفنا، ابن رشد نفسه، سيرته ومؤلفاته وفكره وتأثيره في الفكر الأوربي، وحضوره في الفكر العربي الإسلامي الخ... فذلك ما سنخصص له كتابا مستقلا يأتي كتتويج لهذا المشروع.

ولا بد من الاعتراف بأن الفضل كله يرجع إلى مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ومديره العام الدكتور خير الدين حسيب، الذي رحب بالمشروع، وشجع عليه ورعاه، وتابعه بما عهد فيه من حرص على إتقان الإنجاز وعدم التواني في التنفيذ.

فعسى أن نكون بهذا العمل قد ساهمنا في عملية استعادة ابن رشد في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء أول نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٩٧

محمد عابد الجابري

مدخل عام

تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام

أولا : فتوى نقض وإبرام

إذا نحن أردنا أن نلخص في كلمات مضمون الكتاب الذي بين أيدينا (فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وجب القول إنه فتوى نقض وإبرام في شرعية الفلسفة، وتأسيس لفقه التأويل، ومن وراء ذلك طرح العلاقة بين الدين والمجتمع.

أما صاحب هذه الفتوى فهو، كما ورد في السطر الأول من الكتاب: "الإمام القاضي العلامة الأوحد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد... بن رشد".

وأما المخاطبون المعنيون الأُوَّلُ بهذه الفتوى فَهُم، بدون شك، الفقهاء والمتكلمون، خاصة منهم "من نهى عن النظر" في كتب القدماء -ومنها "كتب الحكمة"- وحكموا بالكفر على المشتغلين بها، بدعوى أنهم "خرقوا الإجماع" بتأويلهم أشياء في الشرع قيل عنها : "أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها".[1]

---

[1]) العبارات الموضوعة بين مزدوجتين "..." هي لابن رشد.

نحن إذن إزاء فتوى رَدٍّ واستئنافٍ، ضد فتوى "ابتدائية" قضى فيها أصحابها بـ:

١- النهي عن النظر في كتب القدماء -ومعلوم أن في مقدمتها كتب المنطق والفلسفة.

٢- تكفير الفلاسفة المسلمين لكونهم، في نظر أصحاب الفتوى، "خرقوا الإجماع" في التأويل.

قضيتان تصدى لاستئناف للنظر فيهما قاضي قضاة قرطبة الفقيه أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف، فانتهى به النظر إلى إصدار فتوى أخرى تبطل الأولى وتقرر، بالعكس منها:

١- أن "**النظر في كتب القدماء واجب بالشرع**"، وأن ما قيل من مخافة الحكمة -أو الفلسفة- للشرع دعوى باطلة: "**لأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني** (=المستند إلى البديهيات العقلية ومعطيات الواقع والتجربة) **إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له**"، وبالتالي فـ "**الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة**".

٢- ولذلك فـ "**نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان** (=النظر الفلسفي) **وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي**" -الذي يختلف عن قانون التأويل الباطني- والذي قوامه "**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخِلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التَّجَوُّزِ** (= في استعمال المجاز): **من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدَتْ في تعريف أصناف الكلام المجازي**".

٣- أما التكفير بدعوى "خرق الإجماع في التأويل" فحكم باطل، لأن "**الإجماع لا يتقرر في النظريات** (= العلوم العقلية، شؤون العقيدة) **بطريق يقيني كما يتقرر في العمليات**" (= الفقهيات). هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإذا كان التأويل قضية مسلما بها ولا يرتاب بها مؤمن، بل يزداد يقينه بـ "**الجمع بين المعقول والمنقول**"، فإن ذلك لا يعني أن جميع النصوص الدينية يجب أن يَطَالَها التأويل: "**ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحْمَلَ ألفاظُ الشرع كلُّها على ظاهرها، ولا أن تُخْرَجَ كلُّها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول**".

***

هذه الفتوى الاستئنافية تستند، كجميع الفتاوى والأحكام القضائية، على حيثيات يعرضها الفقيه الفيلسوف، عرضا مفصلا، يعتمد فيه على المعقول والمنقول معا، موظفا ثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة وقدرته الجدلية والبرهانية الفائقة. وسنعمل على الإلمام بها في المقدمة التحليلية التي تلي هذا المدخل. أما هنا، في هذا المدخل، فسنحاول شرح الظروف والملابسات التي أفضت إلى صدورتلك الفتوى الابتدائية القاضية بتحريم النظر في كتب القدماء وتكفير المشتغلين بالفلسفة، فالقضية لها تاريخ. وبدون استحضار محطات هذا التاريخ ومَعارِجه، لن يتأتّى فهم حيثيات الحكم الذي أصدره ابن رشد ولا دوافعه ومراميه.

ثانيا: الفلسفة في الإسلام: بين السياسة والإيديولوجيا

لتاريخ الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية مظهران: مظهر سياسي إيديولوجي، ومظهر فكري نظري. فالحاجة إلى الفلسفة، كالحاجة إلى محاربتها وتضييق الخناق على أهلها، كانت تمليهما دوما اعتبارات سياسية مباشرة أو غير مباشرة. ولكن بما أن الفلسفة كانت تنتمي إلى "علوم الأوائل"، بل كانت عماد هذه العلوم، وبما أن الثقافة العربية الإسلامية قد نمت وترعرعت بمعزل عن هذه العلوم وفي استقلال عنها -كاد يكون تاما- فلقد كان طبيعيا أن يشعر العاملون في الحقل الثقافي العربي الإسلامي "الخالص" بنوعٍ من الاختلاف و "الغيرية" إزاء علوم الأوائل تلك، خصوصا وقد كانت تُنقَل جاهزةً بالترجمة، حاملةً معها كل مظاهر "الاختلاف" الذي يميز ثقافة عن أخرى : الاختلاف على صعيد اللغة والمصطلح، وطريقة العرض والبيان، فضلا عن الاختلاف على صعيد التصور والرؤية.

لنعرض باختصار لهذين المظهرين، السياسي والفكري، في تاريخ الفلسفة في الإسلام، ولنبدأ بالمظهر الأول، مركزين على الجوانب التي لها علاقة

مباشرة بالموضوع الذي نحن بصدده : موضوع فتوى تحريم النظر في الفلسفة، والفتوى الرشدية المضادة.

١- في المشرق: الدولة والفلسفة

أ- في البدء كانت السياسة

تذكر المصادر العربية القديمة أن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان المتوفى سنة ٨٥ هـ كان أول من اشتغل بالعلوم القديمة، خاصة منها **الكيمياء والتنجيم والطب**، وأنه قد جاء بها إلى دمشق من الإسكندرية التي كانت انتقلت إليها كتب اليونان وعلومهم وصارت موطنا للفلسفة الدينية الهرمسية[٢] منذ القرن الثاني الميلادي. وتضيف بعض المصادر أن هدف هذا الأمير الأموي كان الحصول من خلال الكيمياء (التي كانت قضيتها يومئذ تحويل المعادن الخسيسة من رصاص ونحاس إلى معادن نفيسة : فضة وذهبا)، على المال الضروري لاستعادة حقه في الخلافة التي حرم منها (كان الأمويون قد اتفقوا في مؤتمر الجابية، الذي عقدوه سنة ٦٤ هـ بعد وفاة يزيد بن معاوية، على نقل الخلافة إلى مروان بن الحكم، ثم إلى خالد بن يزيد -صاحبنا هذا- من بعده، ثم إلى عمرو بن سعيد بن العاص. وقد نقض مروان ذلك الاتفاق، فأقصى خالد بن يزيد وأخذ البيعة لابنيه عبد الملك، يليه عبد العزيز).

وإذا صحت هذه الرواية فستكون السياسة، أعني الحاجة إلى المال لاستعادة "الحق في الخلافة"، هي التي كانت وراء "**أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة**" كما يقول ابن النديم[٣]. ولما كان "المنقول"، وهو الكيمياء، مرتبطا آنذاك بـ "التنجيم" وينتمي مثله إلى مجموعة "العلوم السرية" السحرية، التي تحمل بين

---

[٢]) نسبة إلى هرمس "مثلث الحكمة" ، وهو الاسم الذي أطلقه اليونان عل أحد آلهة المصريين القدماء ، الإله "طوت" إله الفنون والعلوم عندهم وكاتب كبير آلهتهم: أوزيريس . وقد جعله بعض المؤلفين القدامي هو النبي إدريس. والفلسفة الدينية الهرمسية خليط من المعتقدات الدينية والآراء الفلسفية، وتحتل فيها "العلوم السرية" من كيمياء وتنجيم وسحر الخ..موقعا أساسيا، فضلا عن ادعاء النبوة والعرفان. أنظر تفاصيل أوفى حول الموضوع في كتابنا "تكوين العقل العربي" الفصل الثامن الفقرة ٤ . مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.

[٣]) ابن النديم. الفهرست. طبعة فلوجل. طبعة مصورة. مكتبة خياط. بيروت. د.ت.

طياتـها اعتقادات مخالفة لعقيدة الإسلام، من حيث إيمانـها بتأثير الكواكب في مصير الإنسان (=التنجيم) وبالتالي نسبة التأثير إلى غير الله الخ... فلقد كان لابد أن تثير هذه "العلوم" ردود فعل مضادة من جانب الفقهاء الذين لم يترددوا في ربط "علوم الأوائل" جملة، بالوثنية والشرك، ومن ثَمَّ الإفتاء بتحريمها.

هناك مظهر سياسي آخر ارتبط منذ البداية، أيضا بتاريخ "العلوم القديمة" في الإسلام. يتعلق الأمر هذه المرة بتوظيف إيديولوجي سافر لعناصر من الثقافات القديمة في الصراع الذي خاضه ضد الدولة الأموية أولئك الذين يعرفون في كتب "الفِرَق" باسم "**الغُلاة**"، وهم الذين غالَوْا في حق من كانوا قد ارتبطوا بهم من أئمة الشيعة حتى رفعوهم إلى درجة النبوة والألوهية، بل لقد ارتفع بعضهم بأنفسهم إلى الدرجة نفسها.

لقد وظف هؤلاء "الغلاة" شظايا من الفلسفة الدينية الهرمسية التي كان لها حضور في الكوفة والتي كانت تتعارض على طول الخط مع عقيدة التوحيد كما يقررها القرآن. لقد كانت فلسفة دينية تقول بـ "الوسائط" أي بعقول سماوية تتوسط بين الله والعالم وتتخذ من الكواكب والنجوم مطايا لها. ومن هنا اتخاذ أتباع هذه الديانة (الذين عرفوا باسم الصابئة و" صابئة حران" بصورة خاصة) هياكل و "أصناما" كوسائط " تقربهم" إلى القوى العليا وتمكنهم من استمداد "الأسرار" منها. وعلى العموم تقوم الفلسفة الدينية الهرمسية أصلا على الاعتقاد في "الأسرار" التي تمنح أشخاصا معينين قوى خارقة فوق بشرية تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوي والإتيان بالخوارق مما يكرس الزعامة الروحية ويسهل تعبئة " الجمهور"...

لقد وظف أولئك الغلاة هذه الفلسفة الدينية الهرمسية السحرية، إذن، في تجنيد الساخطين على الحكم الأموي وراء أئمة الشيعة معتمدين "التأويل الباطني" لكثير من الآيات القرآنية، وهو تأويل يخرج بها تماما عن منطوقها وسياقها وأسباب نزولها، ويصرف معناها إلى خدمة أغراضهم السياسية. فكان طبيعيا، إذن، أن يثيروا ضدهم سخط الفقهاء، فضلا عن نقمة الحكام الأمويين الذين لاحقوهم وتمكنوا من إعدام كثيرين منهم.

كان ذلك في العقود الأخيرة من العصر الأموي. وعندما انتصرت الثورة العباسية وتنكَّر العباسيون للعلويين الشيعة الذين كانوا المساهمين الرئيسيين فيها، تحول هؤلاء إلى معارضة مسلحة في أول الأمر، ثم اختاروا استراتيجية المعارضة الثقافية بعد ذلك. وهكذا نشط أنصار الأئمة الشيعة من الكوادر المثقفة في توظيف الموروث الهرمسي "العلمي" و"الفلسفي" في دعايتهم السياسية وعملوا على إنشاء تنظيمات باطنية متماسكة، فأصبحت **الباطنية** حركة سرية تغزو العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه، مهدِّدة الخلافة العباسية في الأطراف كما في المركز.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كانت هناك في العصر الأموي معارضة سياسية دينية اتجهت اتجاها عقلانيا تنويريا، وعملت **داخل النظام** لإصلاحه أو تغييره. كان منهم جماعات من "**المرجئة**" الذين لم يوافقوا الخوارج في تكفيرهم مرتكبي الكبيرة (الأمويين بالذات)، وكان منهم "**القدرية**" الذين ناهضوا ايديولوجيا الجبر، التي كرسها الأمويون، لتبرير أفعالهم وقالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله، وبالتالي تحميله مسئوليتها، وكان ذلك موقفا عقلانيا ضد عقيدة "الجبر" التي كرسها الأمويون لتبرير أعمالهم بنسبتها إلى قضاء الله وقدره. وكان هناك في مقابل هؤلاء وأولئك "**أهل السنة والجماعة**" الذين كانت صفوفهم تضم فقهاء كبارا اختاروا "أهون الضررين": فضلوا الحكم الأموي غير العادل على استمرار الفتن والثورات، فسلكوا مسلكا "**محافظا**" في الدين كما في السياسة. وهكذا برز تياران فكريان يعملان داخل الدولة الأموية: تيار إصلاحي جذري عقلاني الاتجاه على رأسه "القدرية" الذين سيسمون "**معتزلة**"، وتيار محافظ يميل في الغالب إلى "التقليد" ومهادنة الوضع القائم، وهم "أهل السنة والجماعة".

عندما قامت الثورة العباسية كان من بين العاملين النشيطين فيها رجال من التيار الأول الذي عرف منذ بداية الثورة باسم "المعتزلة". أما المحافظون من "أهل السنة والجماعة" فقد بقي كثير منهم على ولائهم للأمويين، خصوصا وقد هالهم العنف الشديد والواسع الذي مارسه العباسيون، في أول عهدهم، ضد بقايا الأمويين وأنصارهم. **وهكذا شهد العصر العباسي الأول تبادل**

المواقع بين **"حزب الحكومة"** و **"حزب المعارضة"**: فالقدرية العقلانية (المعتزلة)، الذين كانوا في المعارضة بالأمس، صاروا مع الدولة يشكلون نخبتها المثقفة التي واجهت التيارات المعارضة (من خارج الإسلام) كالمانوية وغيرها. أما فقهاء "السنة" المحافظون الذين كانوا من قبل مسالمين للأمويين فقد تحولوا إلى معارضة دينية تمارس السياسة باسم الدين ومن خلاله.

كانت هناك إذن معارضتان للدولة العباسية: معارضة تعمل **خارج الدولة** وتعتبرها مغتصبة للحكم كسابقتها دولة الأمويين، وهي المعارضة الشيعية والتنظيمات الباطنية، توظف الجانب الغنوصي، " الباطني" العرفاني من " علوم الأوائل". ومعارضة أخرى **داخل الدولة**، تعتبر هذه الأخيرة منحرفة مبتدعة لتبنيها لآراء المعتزلة، وهي المعارضة التي تزعمها من بقوا يتسمون بـ "أهل السنة والجماعة"، وقد لجأوا إلى توظيف الحديث النبوي الذي صار يتضخم بـ "الوضع" [٤]، متمسكين بظاهر النصوص، مفضلين الرواية على "الدراية"، وكان على رأسهم أحمد بن حنبل ومناصروه أولا، ثم الأشاعرة ثانيا.

ب- منطق الدولة... والحاجة إلى المنطق

لم يكن في وسع المعتزلة مواجهة الفلسفة الدينية الباطنية بمنطقهم البياني، فهم وإن تمكنوا من "إفحام" كثير من "الزنادقة" أتباع المانوية ومعاندة "أهل السنة والجماعة"، أهل الحديث والرواية، فلم يكن في مستطاعهم هزم الغنوص الباطني، خصوصا وقد كان يتغذى من الفلسفة الدينية الهرمسية ويوظف الفلسفة اليونانية وعلومها في تشييد رؤية للعالم مبنية على إقامة التماثل والتناسب بين الإنسان والكون، بين مملكة الأرض ومملكة السماء، بين نظام الكون بأرضه وسمائه ونظام الدولة الذي تحلم الباطنية بتشييده، مما جعل

---

[٤]) الوضع في الحديث أشكال وأنواع: فمن أحاديث تختلق اختلاقا لتأييد قضية ظرفية، سياسية أو مذهبية، إلى نسبة كثير من المرويات الإسرائيلية، من التوراة والتلمود، إلى رسول الإسلام لغرض أو آخر، إلى إحداث تحريف أو بتر أو تغيير في أحاديث نبوية، إلى صياغة "أحاديث" في الأخلاق الخ..

المسافة تضيق، عند الباطنية الإسماعيلية، من خلال هذه المماثلة والتناسب، بين الألوهية والبشرية، إلى درجة تسمح برفع "الإمام" إلى مقام الألوهية.

لم يكن إذن في مقدور المعتزلة الدخول في معارك إيديولوجية مع الباطنية المتفلسفة، فعالم المعتزلة بياني وعالم الباطنية عرفاني، والجسور بين العالمين لم تكن قد شيدت بعد. كان لابد إذن من سلاح آخر قادر على مواجهة الباطنية وفلسفتها الدينية. ولم يكن هناك من سلاح قادر على مواجهة الغنوص، أو العرفان، غير "اللوغوس" أو العقل. كانت الفلسفة الباطنية تنتسب إلى فيتاغورس وأنباذقليدس وغيرهما من الفلاسفة اليونانيين ذوي الاتجاه الروحاني، سواء الحقيقيين منهم أو المنحولين. وكان خصوم هؤلاء، في عالم الفكر اليوناني نفسه، هم أرسطو وأتباعه المشائين.[٥] وإذن فلقد كان لابد من الاستنجاد بأرسطو، أعني بمنطقه وموسوعته العلمية الفلسفية، إذا أريد فعلا مواجهة الغنوص الباطني ومختلف الاتجاهات العرفانية.

ذلك هو مغزى "حلم المأمون"، الحلم الذي يقول عنه ابن النديم إنه كان "**من أوكد الأسباب في إخراج الكتب**"،[٦] كتب أرسطو وترجمتها إلى العربية. لقد حصر أرسطو الحُسْن -في هذا الحلم- في ثلاثة: ما حسُن في العقل، ما حسُن في الشرع، وما حسن عند الجمهور. ولا شئ غير ذلك. إنه النفي القاطع للعرفان كمصدر للتحسين والتقبيح، كمصدر للمعرفة الصحيحة، وعلى العموم كمصدر لإعطاء الأشياء قيمة..

ولم يكن لجوء المأمون العباسي إلى أرسطو لمقاومة العرفان والفلسفة الدينية الباطنية بدعة ولا تجديدا في تاريخ الثقافة، فلقد سبق أن واجهت الكنيسة المسيحية في أول أمرها هجمات الغنوص الشرسة ولم تتمكن من مقاومتها والانتصار عليها إلا بتوظيف المنطق الأرسطي، وكان ذلك في

---

[٥]) يطلق على أتباع فلسفة أرسطو اسم "المشاؤون" وقد جاءت هذه التسمية من كون أرسطو كان يلقي دروسه وهو يمشي (في حديقة المعهد المنسوب إليه "اللقيوم" : الليسه).

[٦]) ابن النديم. نفس المرجع المذكور أعلاه. أنظر تحليلنا لهذا الحلم في كتابنا: "تكوين العقل العربي" . مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ٢٢٢ وما بعدها.

الحقيقة هو بداية الطريق الذي سلكه منطق أرسطو وموسوعته الفلسفية في رحلتهما إلى النصارى السريان العرب ثم إلى بيت الحكمة في بغداد.

لقد كان اللجوء إلى أرسطو، إذن، جزءا من استراتيجية ثقافية قوامها نشر المعرفة العلمية (على أكمل صورة عقلانية كانت عليها يومئذ) واعتماد المنطق الأرسطي منهجا في تقرير الآراء والدفاع عنها. ومع أن اعتماد هذا المنطق والغرف من المعارف العلمية، التي ألف فيها أرسطو، كان بهدف مقاومة الإيديولوجيا الباطنية، الخصم اللدود لكل من أهل السنة والمعتزلة، فإن ردود فعل هذه الأطراف كانت على غير المتوقع: إن القضية القائلة: "عدو عدوي صديقي" لم يثبت صدقها هذه المرة: فأرسطو الذي استُنجِد به لمقاومة الإيديولوجيا الباطنية لم يتم الترحيب به من جانب أعداء هذه الإيديولوجيا من المعتزلة وأهل السنة. بل لقد وقف هذان الخصمان في خندق واحد ضد أرسطو والفلسفة عموما كما وقفوا ضد الباطنية:

- وقف المعتزلة ضد أرسطو وعلومه لأنه جاء ليحل محل "منطقهم" و"كلامهم" الذي شيدوه بواسطة بناء الشاهد -العالم الحسي- بالشكل الذي يسمح لهم بالاستدلال منه على الغائب، أي على التصور الذي شيدوه عن الله : ذاته وصفاته وأفعاله. فالمنطلق عند المعتزلة هو أصولهم العقيدية، يلتمسون لها السند من "الشاهد": أي من كل ما هو مشاهد في حياة الإنسان، بما قي ذلك اللغة والمجتمع والطبيعة. أما منطلق أرسطو فهو معطيات الطبيعة، ومن أجل تبرير قوانينها ونظامها يفترض علما إلهيا، على قمته المحرك الأول الذي جعله الأصل في الحركة في العالم الطبيعي.

- ووقف أهل السنة ضد منطق أرسطو وعلومه لأنه، فضلا عما تقدم، يجعل من العقل المرجعية الوحيدة بينما هم يعتمدون النقل والرواية الخ...

- أما الباطنيون فقد سلكوا إزاء أرسطو وما ترجم من منطقه وعلومه موقفا براغماتيا: يأخذون منه ما يصلح للتوظيف في فلسفتهم الدينية ويتركون الباقي.

ج- منطق الدولة...والحاجة إلى "السنة"

وتلعب السياسة مرة أخرى دورها في توزيع الأوراق على الصعيد المذهبي والإيديولوجي وإعادة ترتيبها. لقد انقلب الخليفة العباسي المتوكل على المعتزلة وانحاز إلى "أهل السنة" لأسباب سياسية داخلية تقع خارج الصراع المذهبي بين الأطراف التي نتحدث عنها : لقد أراد المتوكل تحقيق مصالحة "تاريخية"، ولكن انتهازية، مع قوى المعارضة السنية الحنبلية التي كانت تهيمن على "الشارع"، وذلك أملا في التخلص من نفوذ القواد العسكريين الأتراك، أو على الأقل موازنة نفوذهم بـ "أهل السنة". لقد تقوى نفوذ العسكريين الأتراك آنذاك إلى درجة أصبح معها المتوكل رهينة في أيديهم، وأكثر من ذلك حاولوا اغتياله والتخلص منه مرارا إلى أن نجحوا في ذلك بمؤامرة دبروها مع ابن المتوكل نفسه"[٧].

وهكذا احتل أهل السنة، نتيجة هذا "الانقلاب" المضاعف، موقعَ إيديولوجيي الدولة. لقد حلوا محل المعتزلة في مواقع السلطة فضيقوا الخناق عليهم فتراجع حضورهم، في الساحة الثقافية والإيديولوجية، إلى درجة الصفر أو قريبا منها، وبقي أهل السنة وحدهم في الميدان. وبما أن "النقل" و"الرواية" لا يكفيان في بناء مذهب وإيديولوجيا للدولة تقاوم بها، أو على الأقل توازن بها، مذاهب الخصوم الذين كانوا يعتمدون على "العقل" نوعا من الاعتماد في تقرير مذاهبهم ونشرها، فقد اضطر أهل السنة إلى تبني منهج المعتزلة، أقرب خصومهم إليهم، خصوصا عندما قام تلميذ المعتزلة أبو الحسن الأشعري يعلن أمام الملأ (سنة ٣٠٠هـ) انسحابه من صفوف المعتزلة وانضمامه إلى أهل السنة، وقام بتأسيس ما سيعتبر "مذهبا وسطا" سمي باسمه. ذلك هو المذهب الأشعري الذي سيكتسح ساحة أهل السنة ويمتص منهج المعتزلة وكثيرا من مقدماتهم العقلية ليصبح إيديولوجيا الدولة العباسية التي ستجعل منه عقيدة رسمية لها،كما سنرى بعد قليل.

---

[٧]) أنظر تفاصيل حول هذا الموضوع في كتابنا " المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية": محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ١٠٧ وما بعدها.

د- الفلسفة تتحول إلى حليف موضوعي للباطنية

أما الفلاسفة الذين لم تعد الدولة المركزية راعية لهم، كما كان الشأن مع الكندي زمن المأمون والمعتصم، فقد وجدوا ملجأ لهم في نوع من "الحلم الفلسفي" و"التصوف العقلي" دشنه الفارابي بتبنيه لنظرية الفيض، التي كرستها الأفلاطونية المحدثة، ثم اقترب به ابن سينا إلى عرفان الباطنية الإسماعيلية، الذين درس على فلاسفتهم، يحدوه الطموح إلى تأسيس فلسفة مشرقية تحل محل الفلسفة المشائية الأرسطية، يجمع فيها جمعا تلفيقيا بين ثوابت هذه والثوابت التي رسخها المتكلمون المعتزلة، انطلاقا من القرآن والموروث الديني الإسلامي. وهكذا ظهرت الفلسفة مع الفارابي وابن سينا بمظهر مَن يتطلع إلى احتواء الدين إيديولوجيًّا، فغدت الحليف الموضوعي للتيارات الباطنية التي عملت واستمرت تعمل على احتوائه سياسيًّا.

وهكذا تحددت جوانب الصراع واتضحت معالمه: الخلافة العباسية ومذهبها الأشعري من جهة، والخلافة الفاطمية ومذهبها الباطني الإسماعيلي من جهة أخرى. وكما شيد الفاطميون جامع الأزهر بعاصمتهم القاهرة، ليكون مدرسة لتكوين الأطر للمذهب والدولة، شيد السلجوقيون الحاكمون في بغداد باسم الخليفة العباسي والمذهب الأشعري السني مدارسَ لتكوين الكوادر لهذا المذهب ودولته (المدارس النظامية الشهيرة)، خصوصا وقد كاد نشاط الدعاة الإسماعيليين أن يكتسح بغداد نفسها. وسيكون الغزالي الشخصية العلمية الأبرز في هذه المدارس والمناضل ضد الباطنية وحليفها الموضوعي: فلسفة ابن سينا، كما سنرى.

هـ- الغزالي كمنظر إيديولوجي للدولة، ضد الباطنية وضد الفلسفة

ونحن عندما نضع الغزالي هنا في موضع المنظر الإيديولوجي للدولة السلجوقية، على عهد نظام الملك وابنه، فلأن حياة الغزالي وتصريحاته هو نفسه تؤكد ذلك تأكيدا. وما يهمنا هنا من مراحل حياته المتموجة هو مرحلتها الوسطى التي بدأها بالتحاقه بحاشية الوزير السلجوقي الأعظم نظام الملك، وذلك في نيسابور سنة ٤٦٨ هـ(وكان الغزالي قد ولد سنة ٤٥٠ في مدينة طوس، وتتلمذ بالخصوص على إمام الحرمين الجويني، زعيم الأشاعرة

يومئذ). كان الوزير نظام الملك قد دشن سياسة ثقافية لمقاومة الغزو الباطني الذي كان استفحل أمره في بغداد نفسها، فاكتسح الساحة الثقافية وتطور إلى عمليات "فدائية" من نوع الاغتيالات السياسية، ذهب ضحيتها كثير من الشخصيات العلمية ورجال الدولة (كان نظام الملك نفسه إحدى ضحاياها).

أسس نظام الملك إذن المدارس المعروفة باسمه (المدارس النظامية) لمقاومة الاكتساح الباطني، مركزا على المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة. وقد عين نظام الملك الغزالي سنة ٤٨٤ هـ للتدريس في نظامية بغداد فكان فيها الشخصية العلمية الرسمية، والمتحدث باسم النظام، يحركه في ذلك، كما يقول هو نفسه: "طلب الجاه وانتشار الصيت"[٨]. فألف في الرد على الباطنية والفلاسفة وفي تقرير المذهب الأشعري عقيدة رسمية للدولة كما سنرى بعد قليل، وبقي في بغداد إلى شهر رجب من سنة ٤٨٨ هـ ثم غادرها إلى سورية معتزلا الوظيفة، مدشنا بذلك المرحلة الثالثة من حياته المطبوعة بالتصوف ممارسة وتأليفا.

يحدثنا الغزالي في سيرته الذاتية "المنقذ من الضلال"[٩] أنه انصرف إلى دراسة الفلسفة لمدة ثلاث سنوات (٤٨٤ هـ -٤٨٧ هـ) وهو أستاذ في بغداد. ونحن نعلم أنه خلال السنتين الأخيرتين من مقامه في بغداد ألف في الرد على الباطنية والفلاسفة، وفي تقرير المذهب الأشعري بصورة دوغمائية رسمية. لقد ألف في هاتين السنتين كتبه التالية على الترتيب : "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" (نسبة إلى الخليفة المستظهر بالله العباسي) ثم كتاب "مقاصد الفلاسفة" يليه "تهافت الفلاسفة" ثم ختم بكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" عرض فيه عقيدة الأشاعرة، لا بمنهج "المتقدمين" من المتكلمين بل بمنهج "المتأخرين منهم"، حسب تعبير ابن خلدون، المنهج الذي يعتمد القياس الصوري الأرسطي بدل الاستدلال بالشاهد على الغائب. إن لجوء الغزالي إلى المنطق الأرسطي واعتباره إياه "معيارا" للعقول عامة، وتصريحه بأن من لا

---

[٨]) الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد . دار الأندلس. بيروت . ١٩٨١. ص ١٣٤.

[٩]) الغزالي: نفس المرجع. ص ٩٥.

يحيط به علما "فلا ثقة له بعلومه أصلا"، لم يكن في الحقيقة من أجل المنطق ذاته بل كان بهدف الوقوف في وجه نظرية "التعليم" الباطنية، النظرية التي تقرر ضرورة الرجوع إلى "المعلم" [10] (وهو هنا الإمام الفاطمي).

لقد ألف الغزالي هذه الكتب خدمة للدولة السلجوقية السنية في معركتها الإيديولوجية ضد خصومها الباطنيين، وأيضا ضد المعتزلة والفلاسفة. لقد كان الغزالي يدرك أن الباطنية تعتمد في إيديولوجيتها نفس الأسس التي شيد عليها ابن سينا فلسفته، فكان تقويض كيان المذهب الباطني يتطلب زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها. ومن هنا تصديه للكشف عن "فضائح الباطنية" من جهة وبيان "تهافت الفلاسفة" [11] من جهة أخرى.

---

[10]) انظر تفصيل القول في ذلك في كتابنا: التراث والحداثة. الفصل السابع خصوصا ص١٧٢ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت.

[11]) يقول الغزالي في مقدمة كتابه "فضائح الباطنية" ما نصه: "أما بعد فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام (بغداد) متشوفا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها، بتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة (...) حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتملا على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم (...) فرأيت الامتثال حتما، والمسارعة إلى الارتسام حزما (...) إذ يقل على بسيط الأرض من يستقل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان، بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع القطع والإستيقان، فإنه الخطب الجسيم، والأمر العظيم الذي لا تستقل بأعبائه بضاعة الفقهاء ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص بالمعضلة الزباء، لما نجم في أصول الديانات من الأهواء واختلط بمسالك الأوائل من الفلاسفة والحكماء. فمن بواطن غيهم كان استمداد هؤلاء، فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون...". (أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤، ص ٢ وما بعدها). ويقول في مقدمة كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" ما نصه: "الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين (...) حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد (ص) سيد المرسلين، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم". أبو حامد الغزالي. كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق عادل العوا. دار الأمانة. بيروت. ١٩٦٩. ص ٦٩ .

(والغالب على الظن أن الغزالي قد كلف بالرد على الباطنية والفلاسفة بعد مقتل نظام الملك سنة ٤٨٥ هـ على يد "فدائيي" الإسماعيليين). وقد تعرض لأزمة روحية بعد الفراغ من تأليف هذه الكتب سنة ٤٨٨ هـ -وربما أزمة سياسية أيضا- فانتحل الخروج إلى الحج وقصد سورية وقطع صلته بالدولة السلجوقية منصرفا إلى التصوف ممارسة وتأليفا. وسنعود إلى الغزالي عند الحديث عن الصراعات المذهبية من داخلها. أما الآن فلنواصل الحديث عن الفلسفة والسياسة، ولننتقل إلى المغرب والأندلس هذه المرة.

٢- في الأندلس والمغرب: الفقه وغربة الفلسفة

أ- غياب الفرق... ومشروع سيكون له ما بعده

كان ذلك في المشرق. أما الأندلس التي شيد فيها -سنة ١٣٨هـ- عبد الرحمان الداخل، الأمير الأموي الوحيد الذي نجا من قبضة العباسيين، دولة نافست زمن الناصر (توفي سنة ٣٥٠ هـ) بغداد المأمون في جمع الكتب والعناية بالعلوم العقلية والشرعية سواء بسواء...أما الأندلس، فقد بقيت، هي والمغرب، بعيدة عن الصراعات المذهبية التي شهدها المشرق، بين المعتزلة والأشاعرة، واستطاعت أن تقلص إلى الحد الأدنى من نشاط الشيعة الباطنية على حدودها وأطرافها. وهكذا بقي "إسلام السلف" سائدا فيها وبقيت المذاهب العقدية الأخرى تتحرك على الهوامش كمجرد تموجات آتية من مركز بعيد.

وفي الوقت الذي كان فيه الباقلاني وعبد القاهر البغدادي وأبو الحسن الماوردي وغيرهم من كبار المتكلمين والفقهاء يعملون على ترسيم المذهب الأشعري و "إغلاق" حدوده وآفاقه، الشيء الذي تبلور في نص من ورقتين وزع على الناس باسم **"الاعتقاد القادري"** -نسبة إلى الخليفة العباسي القادر (٣٨١-٤٢٢)- وطُلب منهم التقيد به وحده، بعد أن "كتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر"... في نفس هذا الوقت، تقريبا، كان ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-

٤٥٦هـ) يجتهد في صياغة مذهب كلامي وفقهي يقوم على اعتماد الظاهر من النصوص والرجوع إلى الأصول، ضدا على تأويلات المعتزلة والأشاعرة وتفريعات فقهاء المذاهب الأربعة.

وهكذا برزت ظاهرية ابن حزم كمشروع إيديولوجي يقدم نفسه كسلاح نظري تواجه به الدولة الأموية في الأندلس خصميها الكبيرين: الفاطميين في مصر والعباسيين في بغداد. غير أن الإعلان عن هذا المشروع جاء متأخرا جدا: لقد كانت الدولة الأموية في الأندلس تلفظ أنفاسها الأخيرة لتترك المجال لـ "فوضى" ملوك الطوائف، فبقي مشروع ابن حزم ينتظر مجيء " السلطان" الذي يتبناه وينفذه[١٢].

وسيأتي "السلطان" المطلوب بعد أزيد قليلا من نصف قرن ليتبنى المشروع الحزمي بعد تطويره وتوسيع آفاقه بالصورة التي يستجيب لمتطلبات التطور الحاصل: إنها الدولة الموحدية التي سيعيش فيلسوفنا ابن رشد في كنفها، مساهما في تعميق وتصحيح استراتيجيتها الثقافية التجديدية، كما سنرى. وقبل ذلك لابد من التعرف على "وضع" العلوم القديمة في الأندلس قبل سطوع شمس الفلسفة فيها مع ابن رشد، فالفلسفة لا تزدهر ولا تعطى لها الكلمة إلا بعد طول محنة.

ب-نهضة علمية واسعة...يعقبها استبداد على الفلسفة وعلومها

عرفت الأندلس نهضة علمية واسعة وشاملة على عهد الدولة الأموية فيها، وبالخصوص زمن الناصر وابنه المنتصر اللذين استجلبا "من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التآليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة [...] ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة. وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك. فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم".

---

[١٢]) راجع كتابنا: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص٣١٠ وما بعدها.

غير أن هذه المكانة السامية التي حظيت بها الفلسفة و "علوم الأوائل" في الفردوس المفقود لم تستمر طويلا. لقد انقلب الأمر رأسا على عقب عندما استبد الحاجب المنصور ابن أبي عامر (توفي ٣٩٢ هـ) بهشام المؤيد -ابن المستنصر- الذي كان غلاما لا يحتلم.

استبد المنصور بن أبي عامر بأمر الدولة وعمد إلى تملق الفقهاء ورجال الدين المتزمتين بإخراجه من الخزائن ما كان فيها "من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشى كتب الطب والحساب" فأمر "بإحراقها وإفسادها [...] وفعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس وتقبيحا لمذهب الخليفة الحكم (المستنصر بالله) عندهم، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم. وكان كل من قرأها مُتّهما عندهم بالخروج من الملة، ومظنونا به الإلحاد في الشريعة، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك، وخملت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم [...] إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس وقام عصر ملوك الطوائف الذين انشغلوا ببعضهم "فاشتغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع فبيع ذلك بأوكس ثمن وأتفه قيمة وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحَنين بحركة الحكم، أيام المنصور بن أبي عامر، وأظهر أيضا كل من كان عنده من الرعية شئ منها ما كان لديه منها، فلم تزل الرغبة ترتفع من حين في طلب العلم القديم شيئا فشيئا، وقواعد الطوائف تتمصر قليلا قليلا إلى وقتنا هذا. فالحال بحمد الله أفضل مما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها".[١٣]

---

[١٣]) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم. مطبعة التقدم الحديثة. القاهرة. د.ت.

ج-دولة الفقهاء... وغربة الفلسفة

تلك هي حال العلوم العقلية في الأندلس كما يصفها أبو القاسم صاعد الأندلسي (٤٢٠-٤٦٢ هـ) قبل قيام دولة المرابطين سنة ٤٥٣ هـ. أما في عهد هذه الدولة فيجمع المؤرخون على أن الهيمنة فيها كانت للفقهاء، وذلك لأسباب تتعلق بطبيعة هذه الدولة نفسها. لقد تأسست دولة المرابطين (الملثمين، اللمتونيين) على أساس تحالف بين "الدعوة" و"العقيدة" [١٤]: الدعوة الدينية التي قادها الفقيه عبد الله بن ياسين الذي اتخذ رباطا له في جنوب المغرب (بموريتانيا حاليا) للتعليم الديني والدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر، وبين أكبر قبائل الناحية وأقواها شكيمة، قبيلة لمتونة التي يعرف أهلها بـ"الملثمين" (كانوا يضعون اللثام على وجوههم اتقاء لحر الصحراء ورمال رياحها كما هي عادة سكان تلك النواحي).

لقد نجح هذا التحالف في تأسيس دولة قوية بالمغرب عندما تمكن أحد قوادها العسكريين يوسف بن تاشفين، الذي اتجه شمالا، من السيطرة على جنوب المغرب وانتزاع مدنه من الزعامات المحلية التي هيمنت على الوضع بعد انحلال دولة الأدارسة (=أسسها في المغرب -بتحالف مع بعض القبائل- إدريس بن عبد الله الهارب من بطش العباسيين زمن هارون الرشيد).

كان يوسف بن تاشفين قائدا عسكريا شجاعا سليم الطوية ميالا إلى الفتح، لا تهمه أبَّهة الملك ولا مظاهره، وكانت حاشيته تتكون أساسا من زعماء القبائل ومن الفقهاء. ويبدو أنه لم يكن يعرف سوى الأمازيغية إذ يذكر المؤرخون أنه تقدم إليه الشعراء ذات يوم يلقون عليه قصائد المدح للانتصارات التي حققها فسأل من حوله عما يقولون، فلما شرحوا له ما كان يمدحه به أولئك الشعراء علق قائلا: "إنهم يطلبون الخبز"!

كانت الأندلس في ذلك الوقت مرتعا لفوضى ملوك الطوائف وتنافسهم وتناحرهم، مما شجع الملوك الأسبان المحيطين ببلاد الإسلام فيها على التحرك، فتكاثرت هجماتهم وبلغ الأمر ببعض ملوك الطوائف أن تحالفوا معهم ضد

---

[١٤] انظر كتابنا: العقل السياسي العربي. ص ٨٨ وما بعدها.

خصومهم المسلمين، فخشي أعيان الأندلس وفقهاؤها وملوك الطوائف فيها، وعلى رأسهم المعتمد بن عباد، من تدهور الوضع إلى ما لا تحمد عقباه فقدموا على يوسف بن تاشفين يطلبون منه العبور إلى الأندلس لفرض النظام فيها وتوحيد أقاليمها والتصدي لهجمات الملوك الأسبان ودفع خطرهم عنها، فلبى دعوتهم، وعبر إلى الأندلس عدة مرات وفرض سلطته فيها وصارت جزءا من أمبراطورية المرابطين.

وعندما توفي يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٠ هـ تولى الأمر من بعده ابنه وولي عهده علي بن يوسف وحاول اقتفاء سيرة والده والمحافظة على إرثه الضخم ومواصلة الدفاع عن الأندلس ورد الأخطار عنها. غير أنه لم يكن قائدا عسكريا كأبيه، بل كان أميل إلى "الورع والزهد". وقد استبد في بلاطه الفقهاء حتى صاروا أصحاب الأمر. يقول عنه عبد الواحد المراكشي: "كان إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين، واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحدا من قضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمرا ولا يبث حكومة (=لا يصدر حكما) في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء. فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس. ولم يزل الفقهاء على ذلك [...] فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم [...] ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من عَلِمَ الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب (= المالكي) وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم".

د- بنو حمدين : منع الرأي... وإحراق "الإحياء"

ثم يضيف عبد الواحد المراكشي قائلا: "ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام (= فبالأحرى الفلسفة وعلوم القدماء) ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة

السلف له وهجرهم من ظهر عليه شئ منه، وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد" [15].

كان على رأس الفقهاء في الأندلس في هذا العصر أسرتان: بنو حمدين وبنو رشد. وبينما كان بنو حمدين طموحين سياسيا ميالين إلى ترجمة مكانتهم العلمية والاجتماعية إلى نفوذ سياسي مباشر، كان بنو رشد أميل إلى الوقوف عند حدود الوجاهة العلمية والاجتماعية. ومن مظاهر الطموح السياسي لفقهاء بني حمدين الحملة الشرسة التي شنها كبيرهم أبو عبد الله محمد بن حمدين قاضي قضاة قرطبة على كتاب "الإحياء" للغزالي بمجرد ما وصل إلى الأندلس. ومعلوم أن الغزالي كان يريد أن يجعل من كتابه "علوم الدين" فقها للروح بعد أن غرق الفقه الرسمي في "الرسوم" والشكليات وصار الناس يتخذون من الفروع أصولا، وخلا الميدان من العلماء المجتهدين. لقد "شغر منهم الزمان -كما يقول الغزالي- و لم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا"، إلى غير ذلك من العبارات الجارحة في حق الفقهاء والتي ملأ بها الغزالي مقدمة كتابه وبثها في ثنايا أجزائه.

لقد رأى فقهاء قرطبة في كتاب "الإحياء" دعوة مباشرة إلى الحد من نفوذهم والثورة عليهم فتجندوا ضده، وقاد الحملة أبو القاسم بن حمدين فأفتوا بتكفير من قرأ كتاب "الإحياء"، واستصدروا من الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين أمرا بإحراقه. فجمعت نسخه وأشعلت فيها النيران في قرطبة وغيرها من حواضر الأندلس والمغرب وكان ذلك سنة ٥٠٣ هـ.

ومن مظاهر الطموح السياسي لبني حمدين قيام القاضي أبي جعفر أخي أبي القاسم المذكور بركوب ثورة أهل قرطبة على الوالي المرابطي (بسبب اعتداء أحد جنوده على امرأة من أهل قرطبة)، تلك الثورة التي انتهت بخلعهم للمرابطين ومبايعة ابن حمدين هذا بالإمارة سنة ٥٣٩ هـ، فتسمى بـ "أمير

---

[15]) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب. دار الكتاب. بيروت. ١٩٧٨. ص ٢٥٢ وما بعدها.

المسلمين وناصر الدين". غير أن فريقا من أهل قرطبة انقلبوا عليه واستدعوا ابن هود (آخر ملوك بني هود في سرقسطة) الذي كان يقيم في كنف ملك قشتالة ففر ابن حمدين هاربا. غير أنه لم يمض إلا وقت قصير حتى ثار أهل قرطبة على ابن هود هذا وطردوه وأعادوا ابن حمدين ثانية. ثم إن خصومه من الفقهاء وغيرهم استدعوا ابن غانية، أحد الثوار العتاة على المرابطين الذي كان مستوليا على اشبيلية آنذاك، فلبى دعوتهم وجاء قرطبة وأخرج منها ابن حمدين، فاستنجد هذا الأخير بملك قشتالة "النصراني" فدخل قرطبة سنة ٥٤٠هـ. غير أن ملك قشتالة رأى أن من مصلحته مهادنة ابن غانية والتحالف معه فنصبه على قرطبة.

جرت تلك الحوادث أثناء الحروب بين المرابطين والموحدين وكان ابن رشد الفيلسوف قد ولد سنة ٥٢٠ هـ فعاش قسما منها في طفولته وشبابه. ولما انتصر الموحدون على المرابطين وتمكن عبد المومن من تأسيس دولتهم والاستيلاء على مراكش عاصمتها سنة ٥٤١ هـ قصده ابن حمدين في من قصده من "الثوار" في الأندلس، ولكن بدون طائل فعاد إلى الأندلس واستقر بمالقة يجتر فشله إلى أن توفي سنة ٥٤٦ هـ.

هـ- بنو رشد..."إلى العلم أميل"

ذلك عن بني حمدين أما بنو رشد فكان أبرز شخصية فيهم هو ابن رشد الجد، جد فيلسوفنا الذي تولى منصب قاضي قضاة قرطبة سنة ٥١١ هـ على عهد علي بن تاشفين الملك المرابطي فـ "سار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة" وعرف بـ "الجلالة والفضل، والذكاء والنبل، والنزاهة والحلم، والمعرفة والعلم". ومع أنه قام بمهام دبلوماسية تفاوضية، تارة بتكليف من الملك المرابطي، وتارة للتحدث باسم أهل قرطبة، فإنه لم تكن له أية مطامح سياسية إذ "كان إلى العلم أميل" كما يقول عنه المؤرخون. وكان قد بدأ تأليف كتابه "البيان والتحصيل"، وهو موسوعة فقهية في عدة مجلدات، قبل توليه القضاء، فبقي مرتبطا به إلى أن طلب الاستعفاء سنة ٥١٥ هـ لينقطع إلى التأليف والتدريس إلى أن توفي سنة ٥٢٠ هـ، وهي السنة التي ولد فيها حفيده الفيلسوف.

أما ابنه أبو القاسم، والد هذا الأخير، فكان، هو الآخر فقيها له عدة تآليف في الفقه والحديث. وقد تولى قضاء قرطبة سنة ٥٣٢ هـ بعد عزل القاضي "الثائر" أبي جعفر بن حمدين الذي سبق الكلام عنه، وبذلك دخل في سلك كبار رجال الدولة كأبيه. ولكنه كان مثله إلى العلم أميل، فاستعفى من القضاء وتفرغ، كما فعل والده، للتدريس والتأليف إلى أن توفي سنة ٥٦٣ هـ، وابنه فيلسوف قرطبة في أوج نضجه الفلسفي وقمة مجده العلمي والسياسي بوصفه طبيبا للخليفة الموحدي وأحد الموجهين للسياسة الثقافية للدولة.

٣- الفلسفة في المشرق: فشل التوفيق

تلك هي الخلفيات السياسية والأطراف الفاعلة في التطور الذي عرفه الفكر العربي الإسلامي، مشرقا ومغربا، منذ بداية التنظير للخلاف السياسي في الإسلام، الخلاف الذي يجد مرجعيته الأولى في النزاع بين علي ومعاوية وما تلا ذلك من الاحتكاك الواسع بالموروث الثقافي القديم، سواء منه المعتقدات الدينية أو "علوم الأوائل". لقد تبلورت من خلال مسيرة هذا التطور مواقف فكرية أو تيارات مذهبية ثلاثة رئيسية:

١) موقف المتكلمين عموما، معتزلة وأشاعرة وأهل سنة، من علوم الأوائل وهو موقف يتأرجح بين التحريم والمنع وبين الرد والإبطال.

٢) موقف الأشاعرة الذين خلت لهم ساحة علم الكلام، أو كادت تخلو لهم، بعد أن قلبت الدولة العباسية ظهر المجن للمعتزلة زمن المتوكل أولا، ثم ثانيا، عند تبنيها للمذهب الأشعري عقيدة رسمية للدولة زمن القادر، الذي طارد المعتزلة ووصمهم بالفسق والكفر.

٣) موقف المشتغلين بعلوم الأوائل نفسها وكانوا ثلاثة أصناف:

أ- المنصرفون إلى العلوم الطبيعية والرياضية والطب ممن تجنبوا الخوض في المنطق والفلسفة، وهؤلاء لم تكن علومهم موضوع توظيف إيديولوجي و لم ينخرطوا في خصومات عقدية ولا في منافسات سياسية. لقد كانوا أفرادا و لم

يكونوا تيارا، ولا كانوا يشكلون اتجاها، كان منهم السني والشيعي والأشعري والمعتزلي والفيلسوف الخ... وعلى العموم فهم لم يخلطوا بين اشتغالهم بالعلم وانتمائهم المذهبي أو السياسي، فبقوا خارج حقل "التهم"، حقل الإيديولوجيا.

ب - المشتغلون بعلوم "الباطن" خصوصا منهم التيارات السياسية وعلى رأسها الإسماعيلية التي انكبت على توظيف الموروث الغنوصي الهرمسي اللاعقلاني، بما في ذلك تأويلات الأفلاطونية المحدثة. وقد اعتمدت هذه التيارات الباطنية المُمَاثلةَ منهجا، فأقاموا التناسب والتناظر بين عالم الدين وعالم الفلسفة وعالم السياسة.

ج- الفلاسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، أعني الكندي والفارابي وابن سينا والمتأثرين بهم، وهؤلاء قد انصرفوا، في الغالب، إلى الموسوعة الفلسفية الأرسطية مركزين اهتمامهم على منطق أرسطو وإلهياته (كما وصلتهم ممزوجة بعناصر الأفلاطونية المحدثة). وهؤلاء كانوا يدركون تمام الإدراك وجود اختلاف بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، وقد حاولوا أن يبينوا أن هذا الاختلاف لا يتعدى مستوى الخطاب، أو طرق التعبير، وأن المضمون هو في نهاية التحليل واحد لا تناقض فيه. ويهمنا هنا أن نعرض، بشيء من التفصيل، للكيفية التي حاول بها هؤلاء الفلاسفة إثبات عدم وجود تناقض بين الدين والفلسفة. إن استحضار آرائهم ونظرياتهم ضروري لفهم أفضل وأعمق للطريقة التي عالج بها ابن رشد العلاقة بين الدين والفلسفة.

أ- الكندي: المعرفة جهد جماعي تراكمي

يرى الكندي أن النهي عن النظر في كتب القدماء وصرف الناس عنها وعن الاستفادة منها موقف غير معقول في ذاته، فضلا عن أنه يتناقض مع تاريخية المعرفة الإنسانية وطبيعتها التراكمية. يقول: و " **بَيِّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا، من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم. بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جُمِع يسير ما قال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل**". لذلك "**ينبغي أن يعظم**

شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المَطَالِبَ الحَقِّيَة الخفية، بما أفادونا من المقدمات المُسَهِّلة لنا سُبلَ الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مُدَدِنا كلها، هذه الأوائل الحقية التي بها تَخرَّجْنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية. فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك".

ويضيف الكندي: "ينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخسُ الحق ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به".

ويشرح الكندي منهجه في عرض ما كان بسبيل عرضه من علوم القدماء فينبه إلى أنه يلتزم "إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما، على أقصد سبله وأسهلها على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان"، متجنبا الخوض في المسائل الشائكة المعقدة: "توقيا -كما يقول- سوء تأويل كثير من المُتَسمِّين بالنظر (= الفقهاء والمتكلمون) في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإن تَتَوَّجُوا بتيجان الحق من غير استحقاق".

يوجه الكندي خطابه العنيف هذا لفقهاء ومتكلمي عصره، الذين منعوا النظر في علوم الأوائل واتهموا أهلها بالزيغ والكفر. لقد كان الكندي من رجال الدولة، فكان طبيعيا أن يتكلم مع خصوم الفلسفة هؤلاء من موقعه ذاك: لقد وصفهم بأنهم أهل الغربة عن الحق: "لِدَرانَةِ الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسُدُفِ سُجُوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق، ووَضْعِهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصَّروا عن نيلها -وكانوا منها في الأطراف الشاسعة- بموضع الأعداء الجَرِبَة الواترة، ذَبًا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترأس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من تَجرَ بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرَّى من الدين من عاند قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا".

ذلك لأن علم الأشياء بحقائقها هو ما تسعى إليه كل من الفلسفة والدين: "لأن علم الأشياء بحقائقها علمُ الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله، جل شأنه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله

عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة (=الفلسفة) عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا" (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٣٢-٣٥. القسم الأول. ط ٢. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٧٨).

ب- الفارابي: ما في الدين: مثالات لما في الفلسفة

ذلك هو موقف الكندي الذي كان يتحدث -كما قلنا- من موقع رجل دولة يعيش في كنف دولة مركزية قوية. أما الفارابي، الذي لم يكن له مثل هذا الموقع، -وإن كان قد عاش في كنف سيف الدولة الحمداني- والذي آثر العزلة والانقطاع إلى الاشتغال بـ"الحكمة"، فقد نحا منحى آخر في محاولة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، منحى يستجيب لشاغل الجمع والتوفيق في زمن تفشت فيه الانقسامات والصراعات السياسية التي كانت تلتمس غطاءها من الدين. وإذن فالعلاقة بين الدين والفلسفة بالنسبة للفارابي لم تكن مجرد قضية فكرية يعرض لها أن يختلف الناس بشأنها بدافع التحزب للرأي والهوى، بل كانت بالنسبة له قضية جوهرية: كانت جزءا من رؤية للعالم.

كان يرى أنه يجب أن يسود الانسجام والتوافق بين الدين والفلسفة لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسية كما يسود أجزاء الكون. ومن هنا فـ "المدينة" -أو الدولة أو الأمة- لا تكون "فاضلة" حقا إلا إذا كانت قائمة على نظام وانسجام يحاكي نظام الكون وانسجام أجزائه. إن المدينة الفاضلة كما يتصورها الفارابي تكون **"مرتبطة أجزاؤُها بعضُها ببعض، ومؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الوجود التي تبتدئ من الأول** (السبب الأول، العقل الأول، الله) **وتنتهي إلى المادة الأولى** (غير المتعينة) والأسطقسات (العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار)، -ويكون- **ارتباطها وائتلافها شبيها بارتباطِ الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافِها، ومدبرُ تلك المدينة شبيها بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات"**.

فإذا كان نظام المدينة يحاكي نظام الكون، وكانت آراء أهلها آراء صحيحة، علمية فلسفية، ترى التناسب والانسجام في كل شيء، انعكس هذا الانسجام على رؤية الناس للعلاقة بين الدين والفلسفة. والفرق بينهما سينحصر حينئذ في الوسيلة التي يتلقى بها كل من النبي والفيلسوف ما يأتي به: ذلك أن "**مبادئ الموجودات ومراتبها، والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة**":

-"**إما أن يتصورها الإنسان ويتعقّلها** [...]. **وتصورها هو أن ترتسم في نفس الإنسان ذواتُها كما هي موجودة في الحقيقة**"، ويكون ذلك بالصناعة البرهانية وهي خاصة بالفلاسفة.

- وإما أن يتخيلها بأن "**ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمورٌ تحاكيها، ويكون ذلك بما تقرره كل ملة من الأمور التي تناسب الجمهور من أتباعها**".

وإذن فالفلاسفة يتصورون الحقائق كما هي، أما أهل الديانات فهي ترتسم في نفوسهم لا بذاتها بل كخيالات لها ومثالات، فيكون ما يقرره الدين محاكيا لما تبرهن عليه الفلسفة، تماما كما تحاكي المدينة الفاضلة نظام الكون وترابطه. وإذن فلا تناقض بين الدين والفلسفة بل هما يعبران عن حقيقة واحدة: الفلسفة تعبر عنها تعبيرا مباشرا برهانيا أما الدين فيعبر عنها بمثالاتها ومحاكياتها.

ويطرح الفارابي المسألة على مستوى آخر، تاريخي تكويني هذه المرة. وهكذا فعندما يعرض لكيفية تكون المعرفة البشرية وتراكمها، ابتداء من الإحساس فالتجربة والتذكر والتفكير ثم نشأة العلوم، العملية منها والنظرية، يقرر أن العوام والجمهور في كل أمة أسبق بالزمان من الخاصة والعلماء، وبالتالي فمعارف أولئك أسبق بالزمان من معارف هؤلاء. إن المعارف العلمية تتطلب استقرار ألفاظ اللغة وأوضاعها ثم قيام الصنائع "العامية" أولا ثم "الصنائع القياسية" (الفلسفة والعلوم) ثانيا، ثم تحدث بعد ذلك الملة وعلومها. ذلك أنه بعد اكتمال البحث والاستدلال ووقوف الخاصة (=الفلاسفة) على الطرق البرهانية الموصلة إلى "العلم" (=الحقائق النظرية والعملية) لا يبقى إلا نقل ذلك إلى الجمهور باستعمال الطرق التي تناسب عقولهم: طرق التخيل وضرب المثل، وذلك ما يفعله الدين.

ويخلص الفارابي من هذا العرض التكويني "البرهاني" لنشوء المعرفة وتكونها وتراكمها وتنوعها، يخلص إلى النتيجة التالية، وهي أن الفلسفة أسبق زمنيا من الملة، وأن الملة، بالتالي، تابعة للفلسفة. وهذه الأسبقية التي للفلسفة على الملة تكون أسبقية مباشرة في قوم كان حدوث الفلسفة فيهم "**عن قرائحهم وفطنهم أنفسهم**". أما إذا لم تكن هذه حالهم فيمكن أن تنقل إليهم من أمة أخرى ملة كانت مؤسسة فيها على فلسفة سبقتها، ثم تنقل إليهم بعد ذلك تلك الفلسفة بعينها فيكون حدوث الفلسفة عندهم متأخرا عن حدوث الملة، وينتج عن ذلك قيام تعارض بينهما (انظر تفصيل ذلك في: كتاب الحروف للفارابي. تحقيق محسن مهدي. بيروت دار المشرق ١٩٧٠ ص ١٣٤-١٥٤. انظر كذلك كتابنا بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية ص ٤١٨-٤٢٥).

وواضح أن الفارابي يتحدث هنا عن التجربة العربية الإسلامية، وهو يرى أن هذا التعارض، بين الفلسفة والملة، إنما ينشأ عن عدم فهم الطرفين أحدهما لما عند الآخر. فقد يحدث أن لا يعرف أهل ملة من الملل أن ملتهم تلك هي "**تابعة لفلسفة (سبقتها)، ولا أن فيها مثالات لأمور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية، بل سُكت عن ذلك حتى ظنت تلك الأمة أن المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق وأنها هي الأمور النظرية أنفسها -فإذا- نقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في الجودة لم يؤمَن أن تضاد تلك الملةُ الفلسفةَ ويعاندها أهلها ويطرحونها، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعلموا أن تلك الملة مثالات لما في الفلسفة، ومتى علموا أنها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم، ولكن أهل الملة يعاندون أهل تلك الفلسفة، ولا تكون للفلسفة ولا لأهلها رئاسة على تلك الملة ولا على أهلها، بل تكون مطَّرَحة وأهلها مطرحين.. ولا يلحق الملةَ كثير نصرة من الفلسفة ولا يؤمن من أن تلحق الفلسفةَ وأهلَها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها. فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلبا لسلامة أهل الفلسفة، ويتحرون ألا يعاندوا الملة نفسها بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات**". (انظر تفصيل ذلك في كتابنا : تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ٢٣٦ وما بعدها).

تلك هي الطريقة التي يقترحها الفارابي لبناء علاقة سلمية بين أهل الدين وأصحاب الفلسفة. وإذا كان هذا التصور للعلاقة بين الدين والفلسفة ينسجم مع رؤيته العامة للكون، فإنه مع ذلك لم يحاول تطبيق هذه الرؤية على جزئيات وتفاصيل كل من المجال الديني والمجال الفلسفي بل اكتفى بصياغة إطار عام لـ "الملة الفاضلة" استلهم فيه إلى حد بعيد التجربة الإسلامية زمن النبي والخلفاء الراشدين ليجعل منها مدينة فاضلة إسلامية تطابق، أو على الأقل تحاكي المدينة الفاضلة الفلسفية.

وهكذا فكما أن الفلسفة -حسب التقليد الأرسطي- قسمان: فلسفة نظرية وفلسفة عملية، فكذلك الملة الفاضلة: "منها آراء في أشياء نظرية" تتعلق بالعقيدة (الله ذاته وصفاته والملائكة والرسل واليوم الآخر الخ)، و"آراء في أشياء إرادية" عملية تخص العبادات. وعلى العموم يقرر الفارابي أن الآراء العملية التي في الملة هي جزئيات تجد كلياتها في الفلسفة العملية (=الأخلاق والسياسة حسب التقليد الأرسطي). كما أن "الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين". وهكذا: "**فالجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة [...] فإذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة**".(الفارابي: كتاب الملة. تحقيق محسن مهدي. بيروت دار المشرق ١٩٨٦. ص٤٧).

كان الكندي يتحدث -كما قلنا- من موقعه كرجل يعيش في كنف دولة مركزية قوية يواجه خصوما معروفين بأسمائهم وتنظيماتهم ونشاطهم السري والعلني المعارض لتلك الدولة، ولذلك فهو لم يتردد في مهاجمة خصوم الفلسفة في عصره، أولئك الذين كانوا يؤولونها تأويلا "سيئا مغرضا" فدخل معهم في سجال مباشر من موقع قوة لا من موقع ضعف. أما الفارابي، الذي عاش في زمن انحلت فيه عرى الدولة المركزية وتحولت إلى دويلات متنافسة متناحرة، فقد حاول مواجهة خصوم الفلسفة من موقع الدعوة إلى "جمع الشمل"، إلى استعادة وحدة الأمة وضمان استمرارية الدولة التي تمثلها وتنطق باسمها. لقد انعكست هذه الرغبة في "الجمع" على رؤية الفارابي للفلسفة وتاريخها وللعلاقة بينها وبين الدين. لقد بنى فلسفته على

"الجمع بين الحكيمين، أفلاطون وأرسطو" (وهو اسم كتاب من أشهر كتبه)، وتبنى نظرية الفيض التي ابتكرتها الأفلاطونية المحدثة للتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكنه -أعني الفارابي- رغم تمسكه الشديد بنظرية الفيض هذه، كمنطلق لشرح كثير من القضايا الدينية والميتافيزيقية الشائكة، فقد بقي يتحرك على العموم في إطار مشبع بالأرسطية، حتى عُدَّ من أبرز "المشائين"، أتباع أرسطو في العصور الوسطى. ولكن الفارابي كان أيضا يعي، تمام الوعي، أنه يعيش في إطار تجربة حضارية مختلفة عن التجربة اليونانية، وبالتالي فلقد كان يدرك تمام الإدراك أنه إذا كان هناك نوع من التوازي أو التطابق بين معطيات في التجربة اليونانية وأخرى في التجربة العربية الإسلامية، فإن ذلك لا يعني أنه بالإمكان دمجهما وتجاوزهما إلى نظام فكري يجمعهما ويعلو عليهما في آن واحد.

ج- ابن سينا: الطموح إلى فلسفة أخرى..

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد عمل بالفعل على تحقيق هذا النوع من "التجاوز" بمنهج انتقائي تلفيقي، يغذيه الطموح إلى تأسيس فلسفة أخرى - غير فلسفة المشائين التي يعتبرها فلسفة "العامة" من المتفلسفة في عصره- "فلسفة مشرقية" يقول عنها إنها "زبدة الحق" عنده. أراد ابن سينا أن يوفق بين الأرسطية والأفلاطونية والفلسفة الهرمسية الباطنية وعلم الكلام المعتزلي بإدخال قيم وسطى بين القيم المتعارضة في هذه المذاهب.

كان يعتقد أن قضية العلاقة بين الدين والفلسفة يمكن تجاوزها بالعمل على إيجاد أجوبة "فلسفية" لقضايا العقيدة الدينية. وقد جعله هذا المسلك يقترب، إلى حد الانخراط، من الفلسفة الدينية الإسماعيلية التي قامت أصلا على الأساس نفسه : إنشاء فلسفة دينية تكون بديلا عن الدين وعن الفلسفة في آن واحد.

و لم يقتصر ابن سينا على الإعلان عن طموحه إلى إنشاء هذه "الفلسفة المشرقية" بل لقد ألف في الفلسفة المشائية نفسها فعرض في مجلدات ضخمة "ما صح" عنده منها -حسب تعبيره- مدخلا تعديلات على بعض القضايا

الأساسية والشائكة، خصوصا منها تلك الـتي تتعـارض فيهـا الرؤيـة اليونانيـة مع الرؤية الدينية الإسلامية التي شيدها المتكلمون معتزلة وأشاعرة.

كانت هناك ثلاث مسائل أساسية كان التعارض فيها أشد ما يكون بين الرؤية الفلسفية اليونانية المشائية وعلم الكلام الإسلامي، وهذه المسائل هي : مسألة قدم العالم أو حدوثه، ومسألة علم الله، ثم مسألة المعاد الأخروي.

-كان التصور اليوناني يقوم علـى ثـابت أساسـي هـو "لا شـيء مـن لا شيء"، وبالتالي فالعالم لا يمكن أن يكون قد صنع أو انبثـق مـن لا شـيء، بـل لابد أن يكون قـد صنـع مـن شـيء مـا، ممـا يجعلـه قديمـا: لا أول لـه. وهـذا يتعارض مع وجهة النظر الدينية التي تقوم على فكرة "الخلق" وهو ما عبر عنـه المتكلمون بـ "حدوث العالم". ولتجاوز هذا التعارض قال ابـن سينا إن العـالم "قديم بـالذات حـادث بالزمـان" : هـو قديـم بـالذات مـن حيـث إنـه أحـد معلومات الله : ذلك لأنه لما كان علم الله قديما فإن معلوماته، ومنهـا العـالم، قديمة أيضا. ولكن العالم هو أيضا معلول لله. والمعلول متأخر عـن علتـه، إذ يجب أن توجد العلة أولا، ثم يوجد معلولها بعـد ذلـك. ومـن هـذه الناحيـة فالعالم حادث. ويمثل ابـن سـينا لذلـك بحركـة الخـاتم في الإصبع : فحركـة الخاتم مساوقة لحركة الإصبع لا تتأخر عنها، ولكنهـا معلولـة لحركـة الإصبـع فهي حادثة عنها.

-أما بالنسبة لعلم الله فالتعارض بين وجهة النظـر الدينيـة كمـا يقررهـا المتكلمون ووجهة النظر الفلسفية كما يقررها ابن سينا، يتركز حـول القضيـة التالية: تقرر وجهة النظر الدينية أن الله يعلم كل شئ، الجزئيـات والكليـات: "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض" (سبأ ٣). ومـن هنـا كان الحساب و الثواب والعقاب في الآخرة: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" (الزلزلة ٧/ ٨). أمـا وجهـة النظـر الفلسـفية فتقرر أن القول بأن الله يعلم الجزئيات يلزم عنه أن علم الله يتغير بتغـير تلـك الجزئيات، والتغير نقص والله منزه عن النقـص. وإذن فـلا يجـوز أن يقـال إن الله يعلم الأشياء من الأشياء فيتغـير علمـه بتغيرهـا، وإنمـا يجـب أن يقـال إنـه يعلمها -أو يعقلها- من جهة أنه مبدأ لها : هو يعلـم أنـه السـبب الأول لكـل

شيء، وبالتالي فعلمه للأشياء علم كلي. ومع ذلك -يضيف ابن سينا- "فلا يعزب عنه شئ شخصي".

- وأما بالنسبة للمعاد الأخروي فالدين يقرر أن البعث يكون للنفوس والأجساد معا. أما الفلسفة الإلهية السينوية فترى أن الأبدان تتلاشى وأن البعث يكون للنفوس فقط. ذلك ما يقرره ابن سينا بناء على أن النفوس كانت موجودة قبل التحاقها بالأبدان، وأن السعادة والشقاء هما سعادة النفس وشقاؤها، وأن النفوس التي تسعد في الدنيا بحصولها على كمالها من خلال المعرفة "الفلسفية" هي النفوس الفاضلة التي تستحق وحدها الخلود والسعادة الأخروية. أما "نفوس البله من الناس"، النفوس الجاهلة التي لم تحصل على القسط الضروري من المعرفة "الفلسفية" فهي تبقى في جهلها تعذب عذابا شديدا عند مفارقتها للبدن. (انظر تفصيل ذلك في كتابنا "بنية العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ص ٤٥٤ وما بعدها).

واضح أن مثل هذه الحلول التلفيقية لا يمكن أن ترضي لا الفلاسفة ولا رجال الدين: فهي إذ تضحي بالصرامة المنطقية التي يتميز بها الخطاب الفلسفي، خطاب الفلسفات المنظومية النسقية، كفلسفة أرسطو، تبقى مع ذلك بعيدة عن منطوق الخطاب الديني، مخترقة لحدوده وإطاره. ولذلك، فعندما قام الغزالي للرد على "الفلاسفة" -الذين قرأهم من خلال ابن سينا- لم يسلك في رده مسلك الخصومة الإيديولوجية السافرة كما فعل في الرد على الباطنية -وإن كان الرد على الفلاسفة داخلا في نفس الإطار كما بينا قبل- بل إنه سلك هذه المرة مسلك المعاند المشاغب من جهة، ومسلك الفقيه المفتي من جهة أخرى.

د- الغزالي: محكمة تفتيش ضد الفلسفة وعلومها

لقد تصدى الغزالي للخطاب الفلسفي السينوي فناقشه من جهة أنه خطاب "متهافت" متناقض، لا يلتزم بما "شرطه الفلاسفة" في المنطق في قسم البرهان، أي لا يتقيد بالصرامة المنطقية بل يترك الثغرات ويستعمل "المغالطات"، حتى إذا انتهى من بيان "تهافت" هذا الخطاب عاد إلى النظر فيه من وجهة نظر الفقيه المفتي، فقال عنه: إنه خطاب عجَز عن إثبات

حدوث العالم وعلم الله للجزئيات وحشر الأجساد، وبالتالي فهو يقرر العكس، بصورة أو بأخرى، فيقول بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وبأن الحشر لن يكون للأجساد، وهذا -في نظره- يخالف الدين ويتعارض معه. ومن هنا حكم بالكفر على الفلاسفة في هذه المسائل الثلاث وبدَّعَهم في المسائل الأخرى. (سنتناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل في المقدمة التحليلية التي سنصدِّر بها طبعتنا لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد).

ليس هذا وحسب بل لقد حذر الغزالي من تعاطي العلوم الفلسفية جملة، ملتمسا في كل منها ذريعة لمنع الخوض فيها. وهكذا، فالرياضيات من هندسة وحساب فيها "آفة عظيمة" وهي أن المتعاطي لها قد يعجب بمنهجها ودقة براهينها "فيحسن بذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم" فينقاد بذلك إلى حسن الاعتقاد فيما يقررونه في الالهيات. يقول الغزالي: **"فهذه آفة عظيمة، لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم"**. أما المنطق فهو وإن كان في نظره "من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة" إلا أنه ينطوي -كما يقول- على آفة مماثلة إذ "**ربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم (=الفلاسفة) من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين فيُعجِّل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الالهية**". أما الطبيعيات فآفتها أنها مبنية على القول بالسببية، أي بارتباط المسببات بالأسباب، وهو شيء ينكره الأشاعرة عموما، وقد أنكره الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" بدعوى أن القول بذلك فيه إنكار لمعجزات الأنبياء. ويبقى "العلم المدني"، وهو قسمان "السياسة" و "الأخلاق". أما السياسة فكلام الفلاسفة فيها مأخوذ -حسب الغزالي- "من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحِكَم المأثورة عن سلف الأنبياء" فلا حاجة بها. وكذلك "الأخلاق" فكلامهم فيها مأخوذ -في نظر الغزالي- "من كلام الصوفية".[١٦] ...

وهكذا يقرر الغزالي بصورة أو بأخرى تحريم النظر في كتب القدماء وعلومهم جملة. وقد كرر ذلك بصيغ مختلفة في كتبه الأخرى مثل "الاقتصاد

[١٦]) انظر: الغزالي. المنقذ من الضلال. نفس المعطيات المذكورة سابقا ص ١٠٠ وما بعدها.

في الاعتقاد" و "إلجام العوام عن علم الكلام" و "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، فضلا عن كتابيه الشهيرين في هذا المجال: "تهافت الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال". أما البديل الذي يقدمه ويلح عليه فهو التصوف. ذلك ما ينتهي إليه في كتابه "المنقذ من الضلال" حيث يقول: "**إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب طريق وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمِع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إلى ذلك سبيلا [...] حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد**".[١٧]

٤- الفلسفة في الأندلس والمغرب: غياب هاجس التوفيق

أ- التحرر من إشكاليات علم الكلام

يقدم لنا ابن طفيل في مقدمة كتابه "حي بن يقظان" وصفا موجزا لتطور الفلسفة في الأندلس، وصفا مركزا وغنيا بالدلالة، يقول فيه : "**وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يُفْض بهم إلى حقيقة الكمال [...]ثم خلف فيهم خلف آخر من بعدهم أحذق منهم نظرا واقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ**" [١٨] (=ابن باجة).

يقدم لنا ابن طفيل، إذن، ظهور الفلسفة في الأندلس -وهو يعني الفلسفة العلمية البرهانية[١٩]- كتتويج لمرحلتين من تطور الفكر العلمي فيها:

---

[١٧]) نفس المرجع. ص ١٣٩.

[١٨]) ابن طفيل . حي ابن يقظان في: حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي. تحقيق أحمد أمين. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩.

[١٩]) أما الفلسفة الغنوصية العرفانية فقد ظهرت في الأندلس قبل ذلك مع ابن مسرة.

مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق (والرياضيات). ومعنى ذلك أن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه في المشرق. لقد رأينا كيف أن الفلسفة في المشرق قد ظهرت وتنفست في سياق ومجال ديني خاص، سياق هيمن فيه علم الكلام بمهمته الأساسية : الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، وبإشكالياته الرئيسية : التوفيق بين النقل والعقل. لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أنْ لا تعارض بين ما تقرره، وما جاء به الدين الخ... كما بينا أعلاه. أما في الأندلس التي لم تعرف ما عرفه المشرق من فرق كلامية وصراعات مذهبية إيديولوجية، فلقد سلكت الفلسفة في تطورها هناك مسلكا آخر، هو المسلك الطبيعي والبيداغوجي الصحيح، الذي عبر عنه افلاطون بتلك العبارة الشهيرة التي كتبها على باب أكاديميته، عبارة: "**من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا**"، بمعنى أن الخوض في الفلسفة يتطلب أولا إعدادا فكريا قوامه اكتساب الصرامة المنطقية التي يكتسبها المرء من دراسة الرياضيات..

وهكذا، فإذا كانت الفلسفة في الأندلس والمغرب قد عانت من قيود سياسية، ومن ملاحقة بعض الفقهاء لكل تفكير حر، كما عانت في المشرق أو أكثر كما بينا أعلاه، فإنها في المقابل قد تحررت من القيود الثقافية والعوائق الإبستيمولوجية التي أورثها إياها علم الكلام من جهة، ومن الأساس الغنوصي لـ " الصيغة المشرقية" للأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى، الصيغة التي هيمنت فيها الفلسفة الدينية الهرمسية.[20]

إن التحرر من علم الكلام في الأندلس قد حرر الخطاب الفلسفي، مع ظهوره فيها مع ابن باجة، من إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، كما أن التحرر من الفلسفة الدينية الهرمسية قد حرر الخطاب نفسه من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين، الشيء الذي انشغلت به الفلسفة في المشرق. إن هذا يعني أن الفلسفة، عندما ظهرت

---

[20]) أنظر كتابنا " نحن والتراث". الدراسة التي بعنوان: ابن سينا وفلسفته المشرقية.

في المغرب والأندلس، ظهرت كفلسفة برهانية منذ البداية. وهذا ما يبرزه ويلح عليه أول فيلسوف عرفته هذه البلاد: ابن باجة[21].

ب- ابن باجة: نزعة برهانية واعية

يقول ابن باجة في كتابه "**شروحات السماع الطبيعي**" (= كتاب الطبيعة لأرسطو) ما نصه : "**كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة** (قبل أرسطو) **قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خُبْرهم** (=معرفتهم) **بالطرق المنطقية"، فجاءت أقاويلهم "أقاويل مُشْكِلة، بعضها سوفسطائية [...] وبعضها جدلية وإقناعية [...] ولذلك اضطره الأمر** (يعني أرسطو) **إلى نقض كل قول وحده . ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب أرسطو، -وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع** (الطبائع، الأسباب) **حتى إن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ. غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا- رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان "**[22].

يفصل ابن باجة إذن ، كما فعل أرسطو، بين الأقاويل التي يقصد بها إقناع **المخاطب** بصحة أو فساد رأي معين، بقطع النظر عما إذا كان ذلك الرأي في نفسه صحيحا أو غير صحيح، وبين **الأقاويل** التي يقصد بها "إعطاء **أسباب**" الموضوعات التي تدرسها(=وهي الأقاويل البرهانية ، العلمية). الصنف الأول يعتمد المغالطة أو الخطابة أو الجدل، وهدفه **التأثير** في السامع وليس **إقرار** حقيقة من الحقائق (كأقاويل المتكلمين)، أما **الثاني** فيعتمد **البرهان** وهدفه بناء الحقيقة، أي المعرفة الصحيحة اليقينية، وبلغة أرسطو: "العلم ". أما وسيلته فهي ربط المسببات بأسبابها. وفي هذا يقول

---

[21]) انظر تفاصيل في الموضوع في كتابنا "نحن والتراث".الدراسة التي بعنوان :ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس: ابن باجة وتدبير المتوحد.

[22]) أبو بكر محمد بن يحي بن باجة، شروحات السماع الطبيعي ، لأرسطوطاليس، تحقيق معن زيادة. بيروت. دار الفكر. ١٩٨١. ص ١٦ - ١٧.

أرسطو: "**إننا نمتلك العلم بالشيء علما مطلقا، وليس بالعرض كما في الطريقة السوفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي وجد بها الشيء، وعلمنا أن هذه العلة هي علة ذلك الشيء، وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه**"[٢٣]. (ذلك هو معنى العلم والأقاويل العلمية أو البرهانية في اصطلاح ابن رشد، كما سيتكرر معنا كثيرا).

وهذا الفصل الذي يقيمه ابن باجة بين الأقاويل السوفسطائية والجدلية، ومنها أقاويل المتكلمين في الإسلام ، وبين الأقاويل البرهانية العلمية التي تعتمد البرهان فتبحث في الأسباب الطبيعية بهدف بناء العلم، **يسجل مرحلة جديدة** بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية. إنها بداية المدرسة **البرهانية** التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة : ابن رشد.

ج- استقلالية الدين... ولا معقولية "سعادة" المتصوفة

ما يلفت النظر في خطاب ابن باجة الفلسفي ثلاثة أمور:

أولها أن المادة المعرفية التي يتعامل معها مادة "علمية" أساسا، نقصد بذلك اعتماده الكلي على علم عصره، أي طبيعيات أرسطو. وهكذا نجده يحرص أشد الحرص، وأحيانا إلى درجة الإلحاح والتكرار المملين، على تأسيس آرائه الفلسفية على المادة "العلمية" المتوفرة في كتب أرسطو أو التي تعطيها الخبرة والتجربة..

ثانيها خلو خطابه من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج أحدهما في الآخر. بل بالعكس نجد لديه ميلا صريحا إلى الفصل بين الدين والفلسفة، على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه. وهكذا فـ "الوحي" الذي اعتبره الفارابي قابلا للتفسير العقلي، من حيث إنه يتلقاه صاحب المخيلة القوية -النبي- من العقل الفعال (أو العاشر، آخر العقول السماوية = ملاك الوحي) فيحمل إليه مثالات الحقيقة ومحاكياتها، كما يتلقى الفيلسوف من هذا العقل نفسه الحقائق مباشرة كما

---

23) ARISTOTE. Les Seconds analytiques.Trad. par Tricot Vrin, 1997. p. 7.

هي، إن الوحي عند ابن باجة ، وبكيفيـة عامـة الإلهامـات، لا يقبـل التفسـير العقلي لأن ذلك في نظره "موهبة إلهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقـه وليس للإنسان في ذلك حظ" [٢٤].

ثالثها اعتباره التصوف غير معقول. إن ما يدعيه المتصوفـة مـن أن إدراك السعادة القصوى يكون بدون تعلم "**بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفـة عـين عـن ذكـر المطلق**" فذلك في نظر ابن باجة " **كله ظن. وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة** [...] **لبقي أشرف أجزاء الإنسان** (=العقل) **فضـلا لا عمل له وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعـاليم والعلـوم الثلاثـة** (الرياضيـات، الطبيعيات، الإلهيات) **التي هي الحكمة النظرية، ولا هذه -فحسب- بـل الصنـائع الظنونيـة كالنحو وما جانسه**". [٢٥]

وفي هذا الصدد يرد ابن باجة على الغزالي في ادعائه إدراك هذه "السعادة القصوى" ويقول: " **وقد وصلنـا كتـاب الرجـل المعروف بـأبي حـامد الغـزالي وسمـاه "المنقذ"** (من الضـلال...) **وصف فيه طرفا من سيرته وذكر أنـه شـاهد عنـد اعتزالـه أمـورا إلهية، والتذّ التذاذا عظيما ومما قاله: فكان ما كان مما لست أذكره، البيت** (=فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر). **وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه** [...] **غالط أو مغلط بخيالات الحق.**" [٢٦]

د- ابن طفيل واستقلال طريق الدين عن طريق الفلسفة

أما ابن طفيل تلميذ ابن باجة -وإن لم يتصـل بـه- فقـد صـرح فعـلا في مقدمة رسالته "حي بن يقظان" أنه يريد أن يذكـر "أسـرار الحكمـة المشـرقية" للشيخ الرئيس ابن سينا، غير أن الإطار الـذي وضعهـا فيـه هـو الإطـار نفسـه الذي فكر داخله ابن باجة وتحرك فيه ابن رشد من بعده، نعـني بذلـك فصـل الدين عن الفلسفة. فقد عاش حي بـن يقظـان، الـذي يمثـل طريـق "الفلسـفة المشرقية"، في جزيرته بعيدا عن جزيـرة سـالامان الـذي يمثـل طريـق الوحـي.

[٢٤]) أنظر رأي ابن باجة في هذه المسائل في : رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. دار النهار. ١٩٦٨. ص ص٥٠-٧٠.
[٢٥]) نفس المرجع. ص ٥٦.
[٢٦]) نفس المرجع. ص ١٢١. انظر كذلك كتابنا: نحن والتراث. الفقرة ج من الدراسة المشار إليها آنف (هامش ١٩).

لقد بقي كل منهما بعيدا عن الآخر إلى أن جمعت بينهما الصدفة فاكتشفا أنهما ينشدان نفس الهدف بطريقين مختلفين تماما: طريق الفلسفة وطريق الدين. ويؤكد ابن طفيل استقلالية الدين من خلال فشل حي بن يقظان في إقناع جمهور سالامان، جمهور المؤمنين، بأن طريقه وطريقهم واحدة، وأن العبادات والطقوس الدينية التي يمارسونها ليست مقصودة لذاتها بل لأجل أن توصلهم إلى ما وصل إليه هو نفسه بمجرد النظر والتأمل، وأنهم إن فعلوا مثله و"ارتفعوا" إلى مستواه صاروا في غنى عنها، أو على الأقل فهموا حقيقتها والمقصود منها. وهذه إشارة واضحة من طرف ابن طفيل إلى كون ابن سينا أراد فيما أسماه "الفلسفة المشرقية" أن يدمج الدين في الفلسفة ويشيد فلسفة دينية أو دينا فلسفيا.[٢٧]

هـ - الغزالي: كتبه بحسب مخاطبته للجمهور

لنختم هذا العرض بذكر رأي ابن طفيل في الغزالي. يقول: **"وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور: تربط في موضع، وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تتحللها. ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في "كتاب التهافت" إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب الميزان** (=ميزان العمل): **إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف عليّ ذلك بعد طول البحث. وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب "ميزان العمل" حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد. ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده"**.[٢٨]

***

---

[٢٧]) انظر التفاصيل في كتابنا: نحن والتراث. الدراسة التي بعنوان: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. فقرة ٧.

[٢٨]) حي بن يقظان : نفس المعطيات المذكورة آنف. ص ٦٣-٦٤.

خلاصة: بماذا يتميز ابن رشد؟

ذلك كان مسار "**العلاقة بين الدين والفلسفة**" على الصعيدين: السياسي الإيديولوجي، والفكري النظري. ومن هذا المسار يتبين أن هذه العلاقة كانت محور التفكير الفلسفي ومركز الاهتمام في الثقافة العربية الإسلامية على مر العصور، وأنها أشبه ما تكون بإشكالية "**الأصالة والمعاصرة**" في الفكر العربي الحديث والمعاصر. لقد كان الموقف من الفلسفة وعلوم القدماء، ولنقل "العلوم العقلية"، في الماضي أشبه ما يكون بالموقف من "الفكر الغربي"، ولنقل "الحداثة"، في الحاضر الراهن. كان هناك موقفان:

- موقف الرفض لعلوم الأوائل ويوازيه، أو يماثله أو يكرره في عصرنا، ما ينعت اليوم بـ "السلفية".

- وموقف القبول بتلك العلوم، خاصة الفلسفة منها، كمرجعية عليا للفكر والسلوك: مرجعية تفسر الدين وتقدم "حقيقة" ما عُبِّر فيه عنه بـ "المثال"، وتعطي البراهين لما تَقرَّرَ فيه من غير برهان. إنها "**الحداثة**" كما طرحت نفسها في العصور الزاهية في ثقافتنا، باعتبار أن الحداثة لا تعترف بمرجعية أخرى غير العقل، ولكنها حداثة لا تخلو، مثل حداثة اليوم، من نوع من "الاغتراب" في فكر "الآخر".

ونحن عندما نستعمل هنا كلمة "**اغتراب**" فإننا نعني ما نقول. ذلك أن ما يمكن أن يؤاخذ عليه أصحاب هذا الموقف الأخير هو جهلهم النسبي -إن لم يكن المطلق- لتلك الحقول الواسعة من الفكر الديني الإسلامي والتي كانت تنمو وتتسع، وبالتالي تتعمق سلطتها في كافة الميادين. إننا لا نستطيع أن نؤكد "مشاركة" كل من الكندي والفارابي وابن سينا، ولا ابن باجة وابن طفيل، في علوم الفقه والأصول واللغة والحديث والتفسير والبلاغة والشعر الخ... أعني "العلوم" التي كانت تشكل ما نعبر عنه اليوم بـ "الثقافة الوطنية" أو ما يمثل فيها جانب الخصوصية. وهذا ما جعل تأثيرهم محصورا في دوائر ضيقة وبالتالي لا يرقى إلى مستوى " التجديد" في الثقافة من داخلها.

أما الطرف الآخر الرافض لـ "علوم الأوائل" فلقد كان رفضه إيديولوجيا سياسيا في الغالب كما رأينا، الشيء الذي حال دونهم ودون الاستفادة من ظاهرة حوار الثقافات الذي بدونه لا يمكن تعزيز الخصوصية ونقلها إلى المستوى التي تصبح فيه ممثلة للعالمية بهذه الدرجة أو تلك.

كان هناك فعلا من كان "مطلعا" على علوم الأوائل، ولكن معظمهم، إن لم يكن كلهم، لم يتجاوزوا كتابات "فلاسفة الإسلام" التي كانت تأويلا وقراءة لفلاسفة اليونان. لقد كان الغزالي أكثرهم اطلاعا على آراء "الفلاسفة" وأعمقهم فهما لها، ولكنه لم يتجاوز في الغالب ما كتبه ابن سينا. ومن المستبعد جدا أن يكون قد اطلع على آراء فلاسفة اليونان في مصادرها الأصلية. بل إن المرء يستطيع أن يجزم أنه لم يعرف لا أرسطو ولا افلاطون معرفة مباشرة، وهذا ما انتبه إليه ابن رشد وأفصح عنه عندما كان يناقش ردود الغزالي على الفلاسفة. فقد لاحظ تخليطه للمسائل وعدم فهمه لأصولها وفصولها ففسر ذلك بكونه، أعني الغزالي، لم يدرس الفلسفة في أصولها وإنما درسها من خلال أقوال ابن سينا "فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة"[٢٩]، كما يقول ابن رشد.

هذه الملاحظة ضرورية لفهم أصالة ابن رشد. فالرجل قد درس العلوم العربية الإسلامية وصار متخصصا فيها، وكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه على المذاهب الأربعة : "لا يُعْلَم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا"، كما يقول ابن الأبار، هذا فضلا عن ممارسته القضاء لسنوات طويلة. ومن هنا تَميُّزُ دفاع ابن رشد عن الفلسفة وعلوم القدماء. فهو لم يدافع عن الفلسفة بـ "الفلسفة" كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، بل دافع عنها بالفقه. وهكذا واجه الغزالي وغيره ممن ينهى عن "النظر في كتب القدماء" أو كفر الفلاسفة، واجههم داخل الشرع وبالاستناد إلى أصوله. كما واجه تأويلات المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة الذين كانوا قد جعلوا من مذهبهم "عقيدة" رسمية وحكموا بالكفر أو بالفسق

---

[٢٩]) ابن رشد . تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة.١٩٦٤.ص ٤٠٩.

على كل من لم يعتنقها، واجههم بالقرآن والحديث و المنطق. كل ذلك في إطار نظرة شمولية وفهم عميق ونزيه، يدافع عن الفلسفة كما يدافع عن الشريعة، مؤكدا استقلال كل منهما بأصوله ومنهجيته والتقاءهما في الهدف الذي يسعيان إليه معا : الفضيلة.

هناك **جانب آخر أساسي** انفرد به ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الدين والفلسفة، و لم ينتبه إليه أحد من المهتمين بالفكر الرشدي، مستشرقين وعربا وغيرهم: نقصد بذلك كون فيلسوف قرطبة يعالج قضية العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور خاص يركز على مسألة **العلاقة بين الدين والمجتمع**. ذلك هو الإطار الذي يجب أن يفهم فيه إلحاحه على التمييز بين "الجمهور" و"العلماء"، وعلى ضرورة أخذ الجمهور بما يفيده ظاهر النصوص، وبالتالي ضرورة تجنب إفشاء التأويل لهم. وذلك في الحقيقة هو المقصد الأعمق من تأليفه هذا الكتاب: "**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال**".

إن القضية الجوهرية التي يطرحها هذا الكتاب ليست "التوفيق بين الدين والفلسفة"، كما درج على القول بذلك كل من كتب عن ابن رشد. إن فيلسوف قرطبة لا يوَفِّق ، بل يقرر توافق وعدم تعارض الشريعة والحكمة، ويقرر بقوة أن التعارض هو بين كل من الفلسفة وظاهر الشرع وبين تأويلات المتكلمين "**الذين أوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس**" (ف: ٧٠). أما الفلسفة والشريعة فهما أختان -لا بالنسب بل بالرضاعة- ترضعان من منبع واحد هو "**الحق**"، و "**الحق** -كما يقول- **لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له**"، وتسعيان نحو غرض واحد هو "**الفضيلة**"، كما سيتضح ذلك من المقدمة التحليلية التي نعرض فيها -بلغتنا المعاصرة- مضمون هذا الكتاب.

مقدمة تحليلية

حول النص...

١- أجزاء الكتاب

يتألف كتاب "فصل المقال" من قسمين رئيسيين هما المقصودان أصلا بالكتاب، يتلوهما قسم إضافي ربما لم يخطط له ابن رشد عند إقباله أول مرة على تأليف الكتاب. أما القسم الأول فموضوعه: "**التكلم بين الحكمة والشريعة**" (ف:١-١٩)[1]، بينما موضوع القسم الثاني هو: "**أحكام التأويل**" (ف:٢٠-٥٨). ذلك ما يشير إليه ابن رشد بنفسه إذ يقول في نهاية القسم الثاني: "**فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة**". (ف ٥٨).

وأما القسم الإضافي فهو ما جاء بعد هذا الكلام ويتطرق فيه ابن رشد بصورة إجمالية لـ "**طرق التصور والتصديق في الشريعة**" وما يقابلها من أصناف الناس (ف ٥٩-٨٤). وفي هذا القسم يبرز ابن رشد الحاجة إلى كتاب مستقل يتناول فيه بالعرض والتحليل ما أسماه بـ "**الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها**" كما وردت في القرآن الكريم (ف:٨٤). وهذا ما سينجزه في كتابه الذي أسماه "**مناهج الأدلة في عقائد الملة**" الذي سنعيد طبعه في كتاب خاص مع مقدمة تحليلية.

لا يشتمل كتابنا، "فصل المقال"، على مقدمة، وإنما ينطلق ابن رشد كعادته في معظم كتبه -مباشرة بعد الحمدلة- إلى بيان الغرض من الكتاب

[1]) نحيل بهذا إلى أرقام فقرات طبعتنا هذه. انظر القسم الثالث من هذا الكتاب.

فيقول : "**فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي** (أي من منظور فقهي وليس من منظور فلسفي): **هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟**" (ف:١). الهدف من الكتاب إذن هو **بيان حكم الشرع الإسلامي في "علوم الأوائل" وبالتخصيص "الفلسفة وعلوم المنطق"**.

والكتاب في مجمله رد على الغزالي ونقد للمتكلمين ولمذهب الأشاعرة خاصة، وقد كتبه بعد رسالة صغيرة (ننشرها في آخر الكتاب) أجاب فيها على سؤال، حول مسألة علم الله للجزئيات، طرحه عليه "أحد الأصحاب" كما يقول -والغالب على الظن أنه أحد أصدقائه من أمراء الموحدين. ومعلوم أن هذه المسألة هي من المسائل الثلاث التي كفر الغزالي فيها الفلاسفة. هذا، وسنعود إلى الحديث عن مناسبة كتابة هذه الرسالة وهذا الكتاب وغيره من كتب ابن رشد في القسم الذي سنخصصه لمؤلفاته في الكتاب الذي نعده عن سيرته وفكره. أما الآن فلنركز اهتمامنا على مضمون الكتاب الذي نحن بصدده: "فصل المقال".

٢- ملاحظتان...

وهنا ملاحظتان لا بأس أن نستطرد فيهما لإعطاء القارئ فكرة عن غنى النص الرشدي، والتنبيه إلى ما يتطلبه استيعابه من استحضار لما يجول في فكر فيلسوفنا الفقيه، الشيء الذي يعني أن فهم عبارة من عباراته فهما صحيحا لا يتأتى إلا بقراءتها من خلال السياق العام الذي تنتمي إليه. والسياق العام الذي يتحرك فيه تفكير ابن رشد في هذا الكتاب هو موقعه كفقيه بل كقاض، يتحدث من داخل الشريعة الإسلامية وبمعاييرها وأحكامها، ويتوخى النزاهة في الحكم، وهو يعرف معرفة تامة ومفصلة جوهر الدعوى وخلفياتها، وما عند كل من المدعي والمدعى عليه.

الملاحظة الأولى تتعلق بأقسام الحكم الشرعي التي ذكرها ابن رشد، والتي يريد أن يحكم بواحد منها على-أو لـ- "النظر في الفلسفة وعلوم المنطق" كما قال (فقرة ١). وأقسام الحكم الشرعي في الإسلام خمسة كما هو معروف: يعرضها ابن رشد بإيجاز في مقدمة كتابه "بداية المجتهد ونهاية

المقتصد" كما يلي: **"إما أمرٌ بشيء وإما نهيٌ عنه وإما تخييرٌ فيه. والأمر إن فُهِمَ منه الجزمُ وتعلَّقَ العقابُ بتركه سمِّي واجبا، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمي ندبا، والنهي أيضا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محرما ومحظورا، وإن فهم منه الحثُّ على تركه من غير تعلُّقِ عقاب بفعله سمي مكروها، فتكون أصناف الأحكام الشرعية خمسة: واجب، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومخيَّرٌ فيه وهو المباح"**[٢].

وواضح من عبارة ابن رشد التي استهل بها شرحه للغرض من كتابه "فصل المقال" (ف:١) أنه اكتفى بذكر المحظور و لم يشر إلى انقسامه إلى محرم ومكروه، كما فعل بالنسبة للمأمور به الذي ميز فيه بين الندب والوجوب. فهل فعل ابن رشد ذلك سهوا أو تجاوزا في العبارة؟ أم أن هناك ما حمله على هذا "السكوت" عن "المكروه"؟

نحن نعتقد أن سكوت ابن رشد في هذا المقام ينطوي على نوع من الاستثناء الضمني يعبر عن حالة معينة يستحضرها في ذهنه ويكون فيها "النظر في الفلسفة وعلوم المنطق" من قبيل المكروه. إنه كفقيه وأصولي متخصص يعرف أن النهي الذي يفيد التحريم يأتي في الغالب في القرآن والسنة نهيا مباشرا، يتعلق بالمنهِيِّ عنه لذاته، كتحريم الخمر مثلا. فالخمر يجب اجتنابه لذاته أي لعلة فيه هي الإسكار وتعطيل العقل (مما يترتب عنه بطلان التكليف). أما النهي الذي يفيد الكراهة فهو يتعلق في الغالب "بأمر خارج عن المنْهِيِّ عنه"، كقوله تعالى: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعَوْا إلى ذكر الله وذَرُوا البيع" (الجمعة ٩)، أي لا تبيعوا. وقد صُرِفَ هذا النهي عن التحريم إلى الكراهة لأنه لا يتعلق بالبيع ذاته وإنما بأمر خارج عنه وهو النداء لصلاة الجمعة.

والفلسفة، مثلها مثل غيرها من الأنشطة التي يأتيها البشر، نظرية كانت أو عملية، قد يحدث لها أن تدخل في قسم المحظور المكروه. وذلك إذا تعاطى لها مَنْ هو غيرُ أهلٍ للنظر فيها لسبب أو جملة أسباب يترتب عنها ضرر. وهذا ما سيشرحه ابن رشد فيما بعد، مؤكدا : **"أن هذا النحو من الضرر**

---

[٢]) ابن رشد: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦٠. ص ٥.

الداخل [على الفلسفة] **من قِبَلِها** (=من قبل تلك الأسباب) **هو شيء يلحقها بالعرض لا بالذات**" (ف: ١٦)، وبلغة الفقهاء:"بأمر خارج عنها".

وإذن فسكوت ابن رشد عن "المكروه" في العبارة السابقة سكوت مقصود ينطوي على نوع من الاستثناء سيفصح عنه فيما بعد. و لم يكن من المناسب تشويش ذهن القارئ بذكره في مدخلٍ الغرضُ منه التمهيدُ للدفاع عن الفلسفة. إن دور ابن رشد هنا دور مضاعف : فهو محام وقاضٍ في الوقت نفسه. وبما أنه يتوخى النزاهة في الحكم فهو لم ينف "المكروه" -معً أنه كان بإمكانه ذلك من موقعه كمحام- وإنما أجَّلَ القولَ فيه إلى أن يحين وقت ذكر "الضرر الداخل على الفلسفة بالعرض". إن المهم في البداية هو شرح "ما هو بالذات"، ما هو جوهري في الموضوع، وهو كون الشرع يحث على النظر والاعتبار وكون المنطق والفلسفة يدخلان في مفهوم "النظر والاعتبار".

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بقوله: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق...". لقد جعل الفلسفة واحدة والمنطق علوما متعددة، في حين أن المتعارف عليه هو العكس: المنطق واحد (علم أو آلة) والفلسفة علوم (رياضيات، طبيعيات، إلهيات). وابن رشد يعلم هذا جيدا. فلماذا عكس الأمر إذن؟

الجواب نجده في السطور التي تلي العبارة المذكورة، أعني في السياق العام الذي وضع المسألة فيه. ذلك أنه سيطلب الحكم الشرعي ليس في علوم الفلسفة، وهي عديدة ومسائل كل علم منها أكثر من أن تحصى، بل سيطلب الحكم الشرعي فيما يعم علوم الفلسفة كلها ويؤسس جميع مسائلها، وهو ما عبر عنه بـ "**فِعْل الفلسفة**"، أيا كان الموضوع الذي يُمَارَسُ فيه هذا الفعل. ومعلوم أن التعدد في الفلسفة، أعني انقسامها إلى علوم عديدة، يرجع لا إلى "فعل الفلسفة" أو التفلسف، فهو واحد، بل إلى الموضوعات التي يمارس فيها ذلك الفعل: فإن كان الموضوع كمًّا، متصلا أو منفصلا، كان العلم هو الرياضيات، وإن كان الموضوع هو الظواهر الطبيعية كان العلم هو الطبيعيات، وإن كان الموضوع يتناول مبادئ الوجود المطلق وعِلَلَهُ القُصْوَى كان العلم هو الفلسفة الأولى...

هـذا مـن جهـة ومـن جهـة أخـرى فـالنزاع بـين الفقهـاء والفلاسـفة في الإسلام كان يتركز أساسا حول القسم الأخـير، أعـني الإلهيـات. وإذن فمـن هذه الزاوية يكون "**فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها مـن جهة دلالتها على الصانع**" كما يقول ابن رشد (ف: ٢). والمقصود بـ "النظـر" هنا هو "**النظر العقلي**" المعبر عنه أيضا في اللغة العربية وفي المصطلح القرآني بـ "**الاعتبار**" وهو بلغة الفلاسفة استنباط المجهول من المعلوم، والمقصود: الوصول إلى الصانع من خلال اعتبار المصنوعات والنظر فيها.

و "النظر العقلي" بهذا المعنى يحتاج إلى "أشياء" تتنزل منه "منزلـة الآلات من العمل". ومن هنا سمي المنطق آلة (أرغانون باليونانية). وهذه "الأشياء" هي جملة معارف و علوم شرحها أرسطو في سـتة كتـب هـي: كتـاب المقـولات، كتاب العبارة، كتاب التحليلات الأولى (أو القياس المطلق)، كتاب التحليلات الثانية (أو القياس البرهاني)، وكتاب الجدل، وكتاب الأغـاليط أو السفسـطة. ولذلك كان على من "**أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجـودات بالبرهـان ان يتقدم اولاً فيعلم أنواع. البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهـاني القيـاس الجـدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي،** [...] **ولا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منهـا ليـس بقيـاس، وذلـك لا يمكـن أيضا دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك أجـزاء القيـاس الـتي منهـا تركبـت، أعـني المقدمـات وأنواعها**". وهكذا: "**فقد يجب على المؤمن بالشـرع، المُمْتَثِل أمرَه بـالنظر في الموجـودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل مـن النظـر منزلـة الآلات مـن العمـل**" (ف: ٦) وكل واحد من هــذه "الأشـياء" في كتـاب، فهـي علـوم، بمعنـى أنهـا معارف متعددة ومستقلة عن بعضها.

٣- فائض في المعنى

وبعد، فقد توقفنا عند هاتين الملاحظتين بهدف جعل القارئ يـدرك أن عبـارة ابـن رشـد يشـوبها شـيء مـن "**التوتـر**" في معظـم الأحيـان، وأن هــذا "التوتر" ليس ناتجا عن ضعف في الأسلوب أو عدم امتلاك كامل للغة بـل هـو علامة على وجود"**فائض من المعنى**" وراء العبارة الرشدية التي تأتي في الغـالـب مركزة، لا حشو فيها ولا استطراد، تعكس جدلا فكريا قويا يفرض نوعا من

النظام والترتيب على الأفكار المتزاحمة المتدافعة التي تشكل قوام "المفكر فيه" لحظة الكتابة، والتي لا يمكن للغة، مهما كان امتلاكنا لها قويا وعميقا، أن تعبر عنها دفعة واحدة.

ونص "فصل المقال" الذي بين أيدينا مليئ بهذا النوع من "التوتر" الذي يَشِي بكون العبارة محكومة ومقهورة بـ "فائض المعنى" في "المفكر فيه" عنده. ولذلك تأتي العبارة قصيرة في كلمة أو كلمتين حينا، بينما تأتي طويلة، حينا آخر، وذلك إلى درجة أن الجملة النحوية الواحدة "المفيدة"، التي يصح وضع علامة "نقطة" عند نهايتها تملأ أحيانا صفحة بكاملها... إن ابن رشد يصوغ عباراته صياغة برهانية: يأتي أولا بمقدمات، قد تطول كل واحدة منها فتشكل فقرة بكاملها، وقد تتعدد هذه المقدمات الطويلة، فتكون ثلاثة أو أربعة، قبل أن تأتي النتيجة (يقول مثلا : ولما كان... وكان... وكان الخ... فقد... ، ثم يذكر النتيجة. (انظر مثلا الفقرة ١٩).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن جميع الطبعات المتداولة لكتاب "فصل المقال"، ولكتبه الأخرى أيضا، سواء منها المحققة تحقيقا "علميا" أو غير المحققة، تعاني من أخطاء فادحة على مستوى وضع الفواصل والنقط والرجوع إلى السطر، وهي العلامات التي يفترض فيها -في الكتابات الحديثة والمعاصرة- أنها تعكس جدل فكر الكاتب وتَنْقُل تموُّجاته بعينها إلى فكر القارئ. إن هذه الأخطاء في وضع الفواصل والنقط وتقسيم النص إلى فقرات، و التي يساهم "المحقق" أحيانا في تعميقها بإضافة كلمة أو عبارة من عنده، غير مشروعة ولا مفيدة بل تشوه المعنى تشويها، أقول إن مثل هذه الأخطاء قد جعلت نصوص ابن رشد نصوصا غامضة يتطلب فهمها من القارئ أن يتحول هو نفسه إلى "محقق"، أو أن يكون كالقراء القدامى يفهمون المعاني وتموجاتها بدون فواصل ولا نقط. فعسى أن نتمكن، في طبعتنا هذه والطبعات الأخرى التي نهيئها لمؤلفات ابن رشد الأصيلة، من تلافي هذه الأخطاء وبالتالي تقديم نصوص ابن رشد بصورة تقرب معناها إلى القارئ، وتجعله يفهمها ويتفهم "التوترات" التي تزخر بها.

القسم الأول: "التكلم بين الشريعة والحكمة "

١ - وجوب "اعتبار الموجودات"..وجوب تعلم المنطق

يقرر ابن رشد أولا أن "**فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها...** " (ف ٢)، ويقرر ثانيا أن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، تارة باستعمال فعل "الأمر" كما في قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر-٢)، وتارة بتوظيف صيغة تفيد الطلب كما في قوله تعالى: "ألم ينظروا في ملكوت السماوات وما خلق الله من شئ" (الأعراف ١٨٤) (ف: ٣). فالمسألة إذن محصورة، من زاوية الحكم الشرعي، في قسم "المأمور به"، وبالتالي ستنحصر المهمة في البحث هل هذا المأمور به هو على جهة الندب أم أنه على جهة الوجوب؟

يرى ابن رشد أن آية "اعتبروا يا أولي الأبصار" إضافة إلى آيات أخرى يستحضرها المسلم بداهة في هذا المقام، مثل الآيات الكثيرة التي تنتهي بعبارة: "أفلا يعقلون"، هي نص صريح على "وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا". ذلك لأن "**الاعتبار**" هو القياس بعينه، هو "**العبور**" من شئ إلى شئ آخر: من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها وهو القياس العقلي، أو من أصل إلى فرع وهو القياس الفقهي. ثم يضيف ابن رشد قائلا : ولما كان الأمر كذلك "فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات" بأفضل أنواع القياس وأتمها "وهو المسمى برهانا" (ف: ٤-٥) . والقياس البرهاني لا يمكن أن يستعمله الإنسان أحسن استعمال إلا إذا عرف أنواع القياس أولا، وقبل ذلك ما هو القياس ومم يتركب الخ... ومجموع هذه المعارف والعلوم أو هذه الطرق في الإقناع والاستدلال هو ما يسمى بـ "المنطق". وإذن فوجوب "اعتبار الموجودات" يلزم عنه وجوب تعلم المنطق.(ف: ٦-٧).

٢ - يجب أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء

أما القول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول من الإسلام، فقول مردود، لأن النظر في القياس الفقهي وأنواعه لم يكن هو أيضا في الصدر الأول وإنما استنبط بعد ذلك، وليس

يُرَى أنه بدعة. إن استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية بواسطة القياس هو أساس المعرفة الفقهية، وهو نفسه الاعتبار في مجال الفقه، وبالمثل فاستنباط المجهول من المعلوم في مجال الوجود هو أساس المعرفة العلمية الفلسفية، وهذا النوع من الاستنباط يُتعَلَّم في "المنطق" (ف :٨).

وبما أن الفقيه يتعلم ويستفيد مما شيده الأسلاف من معارف وعلوم تخص "القياس الفقهي" (ولنقل علم أصول الفقه) فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال "القياس العقلي" (ولنقل علوم المنطق)، سواء كان أولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين، لأن "علوم المنطق" هي جملة مناهج وطرق "تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل". ونحن نستعين بـ "آلات العمل" في شؤوننا اليومية والدينية، دون أن نتحرى في ذلك ما إذا كان منشئها وصانعها مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك: نحن نذبح ذبائحنا وأضحياتنا، مثلا، بسكاكين لا نتحرى فيها أن تكون من صنع مشارك لنا في الملة، بل نتحرى فيها فقط "شروط الصحة"، وهي أن تكون نظيفة غير نجسة وحادة لا تعذب الحيوان الخ... وإذا كنا نفعل هذا في حياتنا العملية، الدينية وغير الدينية، فلماذا لا نفعل الشيء نفسه في حياتنا الفكرية؟ يجب إذن: "أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه" (ف: ٩-١٠-١١).

هذا عن المنطق بوصفه مجرد "آلات". ولكن الآلات ليست غاية في ذاتها، فهي مجرد وسائل، حتى عند القدماء الذين اخترعوها. وقد استعملوها في فحص الموجودات ودراستها وتوصلوا إلى نتائج هي هذه العلوم التي تركوها لنا. فهل نضرب صفحا عن ذلك كله ونبدأ من الصفر؟ هذا غير معقول. فالأبحاث والمعارف تتراكم عبر الدهور، واللاحق يستفيد من إنجازات السابق. هذا شأن صناعة الهندسة مثلا، وشأن الفقه كذلك بل وشأن جميع العلوم والمعارف. وإذن "**فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك**

وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق، قبلناه منهم، وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"(ف: ١٢-١٥).

ينتج مما تقدم أمران اثنان:

-أولهما: "**أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه**" (ف: ١٦، ولابد أن ابن رشد يستحضر هنا كون أرسطو انطلق في منظومته الفلسفية من فحص الموجودات المتغيرة وأنواع الحركة الخ... ليصل إلى المحرك الأول أو السبب الأول: الله).

-ثانيهما: "**أن من نهى عن النظر فيها (=كتب القدماء) من كان أهلا للنظر فيها- وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية- فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى**" (ف: ١٦).

٣ - "من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا"

تلك هي فتوى ابن رشد بـ "شرعية الفلسفة"، شرعية النظر في كتب القدماء عموما، وهي شرعية "وجوب". ولكن هذه الشرعية ليست لمطلق الناس بل فقط لمن هو "أهل للنظر فيها". وهذه مسألة قد سبق أن نبهنا عليها، وقد حان الآن وقت توضيحها. إن ابن رشد يشترط في الشخص الذي يتصدى للنظر في كتب القدماء شرطين عَبَّر عنهما بـ "ذكاء الفطرة" من جهة، و "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية" من جهة أخرى.

أما "**ذكاء الفطرة**" (وقد كان هذا المفهوم شائعا في الأوساط الفلسفية في الأندلس، نجده عند ابن باجة وابن طفيل). فالمقصود به امتلاك الموهبة والاستعداد لدراسة العلوم الفلسفية، وهذا شرط بديهي، فليس كل الناس يمتلكون الموهبة لقول الشعر أو لممارسة الموسيقى... و كذلك الفلسفة وعلومها: فالمشتغل بها يحتاج إلى نوع من الموهبة والاستعداد الخاص. لقد كانت الفلسفة تضم الرياضيات والطبيعيات وتتوج بالإلهيات، وليس كل الناس قادرين على النبوغ في الرياضيات وهي المنطلق، إذ بدون "عقلية رياضية" يصعب، بل يتعذر، النظر الفلسفي. وقديما كتب أفلاطون على باب أكاديميته: "من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا". وابن رشد كان يرى أن

الفلسفة في عصره "قد كملت" وصارت علما لـه أصولـه وقواعـده ومسـائله، تماما كالرياضيـات: "**فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينظر في التعاليم**" كما يقول في مقدمة كتابه جوامع مؤلفات أرسطو.

٤ – ضرورة "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"

وأما اشتراط "**العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية**" في النظـر في كتـب القدماء فأمر قد يبدو غريبا. والواقع أن الأمر غير ذلـك، خصوصـا إذا أخذنـا بعين الاعتبار كون ابن رشد فقيها وفيلسـوفا تحكمـه نظـرة أخلاقيـة للأمـور: ذلـك أن "العدالـة الشـرعية"، وتعـني في اصطـلاح الفقهـاء "تجنـب الكبـائر والتحفظ من الصغائر ومراعاة المروءة "، شرط في الشهادة الصحيحة. والناظر في كتب القدماء "شاهد"، فيجب أن يكـون عـدلا، لا يزيـد ولا ينقـص، ولا يصدر عـن الهـوى فيمـا يـأخذ أو يرفـض. وبعبـارة عصرنـا يجـب أن يتصـف بالأمانة العلمية. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فالعدالـة الشـرعية ضروريـة حتى لا ينساق الناظر في كتب القدمـاء مع مـا في بعضهـا مـن علـوم ليسـت علوما على الحقيقة فضلا عن كونهـا ضـارة ومحرمـة في الديـن، مثـل التنجيـم والسحر والطلسمات الخ...

أما "**الفضيلة العلمية والخلقية**" فتعني في ذهن ابن رشد –كمـا سنرى لاحقا– التزام الناظر في كتب القدماء وفي غيرها ما يعتقد أنه الصواب بحيث لا ينتقل من موقف إلى آخر أو مذهب إلى آخر، مـداراة أو مسـايرة أو ممـالأة الخ... أو توظيفا للمعرفة العلمية الفلسفية في غير محلها. وباختصار فـ "النظـر في كتب القدماء" إنما يكون واجبـا ومندوبـا إليـه عندمـا يكـون الهـدف هـو الفضيلة واستكمال شروطهـا. أما إذا كان الهـدف شـيئا آخـر غـير الفضيلـة، كالكذب على الناس أو التغرير بهم أو تـأييد مذهـب أو سياسـة الخ... ممـا لا علاقة له بالفضيلة، فإن المنع في هذه الحالة يحل محل الوجوب: إما المنع بمعنى التحريم وإما بمعنى الكراهة.

والمنع، كيفما كان نوعه، يجب ألا يطال الجميـع، بـل ينبغـي أن يقتصـر فقط على مـن ثبـت عـدم توفـر الشـرطين المذكوريـن فيـه. أمـا المنـع الكلـي بدعوى أن فلانا من الناس قد ضل أو غـوى بسـبب نظـره في كتـب القدمـاء

فغير مشروع، لأنه حكم على جميع الناس بذنب ارتكبه شخص واحد. فهل نمنع الفقه مثلا لكون فلان من المنتسبين إلى الفقهاء "كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا"؟ (ف: ١٦-١٨).

القسم الثاني: "أحكام التأويل"

١- التأويل موضوع للاجتهاد.. وليس موضوعا للإجماع

"النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"، ليكن. ولكن ما العمل إذا وجدنا في هذه الكتب أنحاء من المعرفة بالموجودات -آراء ونظريات- توصل إليها أصحابها بالنظر البرهاني ولكنها غير موجودة عندنا في شريعتنا، أو فيها ما يتعارض مع ظاهر نصوصها نوعا من التعارض؟

يجيب ابن رشد قائلا: "إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما" سكت عنه الشرع فلا إشكال هناك لأنه "بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي". كما أنه لا إشكال فيما نطق به الشرع وجاء ظاهر النطق موافقا لما أدى إليه البرهان فيه. أما إذا جاء ما أدى إليه البرهان -أي ما ورد في العلوم الفلسفية البرهانية- مخالفا لما يدل عليه ظاهر الشرع فإن الحل هو التأويل: تأويل أهل البرهان لذلك الظاهر بصورة يتضح منها أنه في حقيقته لا يتعارض مع ما يؤدي إليه البرهان (ف: ٢٠).

"**ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب**" في التعبير المجازي. والتأويل بهذا المعنى ليس بدعة ولا خوف منه، فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه في كثير من الأحكام الشرعية. والمسلمون مجمعون "**على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول**" (ف: ٢١-٢٤).

ليس هناك إجماع على ما يجب أن يحمل على ظاهره من النصوص الدينية ولا على ما يجب تأويله، وليس من السهل قيام مثل هذا الإجماع بل هو من الأمور المتعذرة الممتنعة، ولذلك فلا معنى للقول بـ "خرق الإجماع في

التأويل" خصوصا والإجماع في المسائل النظرية الكلامية والفلسفية لا يتقرر بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في مسائل العبادات. وإذن فلا موجب للتكفير بـ "خرق الإجماع في التأويل" إذ ليس هناك إجماع في التأويل وإنما هو الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤول وما لا يؤول ونوع التأويل(ف: ٢٦-٢٩).

٢ – تكفير الغزالي للفلاسفة حكم لا مبرر له

أما تكفير الغزالي للفلاسفة من أهل الإسلام في المسائل الثلاث التي ذكرها، ونسب فيها إليهم القول بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم الجزئيات، وبأن الحشر إنما يكون للنفوس دون الأجساد، فمسألة فيها نظر. إن الأمر يتعلق هنا بمسائل فيها إشكالات عويصة جدا، و "**ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل**" حتى يقال إن هاهنا خرق للإجماع.(ف: ٣٠-٣١).

أ – العلم الإلهي لا يقاس على العلم البشري

فيما يخص مسألة العلم الإلهي يؤكد ابن رشد بادئ ذي بدء "أن الحكماء المشائين -أتباع أرسطو- لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها: ذلك أن علمنا للأشياء معلول لهذه الأشياء، فنحن لا نعلم إلا ما هو موجود، فوجود الأشياء سابق لعلمنا. أما علم الله فهو علة لوجود الأشياء، وبالتالي فهو سابق عليها. وإذن فلا معنى لمقارنة علمه تعالى بعلمنا نحن، ولا معنى لوصف علمه تعالى بأنه جزئي أو كلي كما نصف بذلك علمنا نحن. إن علم الله منزه عن أن يوصف بأنه جزئي أو كلي. وإذن "**فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني تكفيرهم** (=الفلاسفة) **أو لا تكفيرهم**". وهنا يحيل ابن رشد إلى جواب عن سؤال حول هذه المسألة كان قد حرره قبل كتابه هـذا، وعُرِف نصه في الطبعات الحديثة لمؤلفات ابن رشد باسم "**الضميمة**" (ف: ٣٣-٣٥. أنظر نصها في آخر فصل المقال من طبعتنا هذه).

ب – المذاهب.. ليست تتباعد حتى يكفر بعضها بعضا

وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، والمقصود ليس أشياء العالم، فالجميع متفق على أنها حادثة متغيرة متحولة، بل المقصود "العالم بأسره" منذ أول وجوده، فهي موضوع للاختلاف، ليس بين الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين وحسب بل وبين الفلاسفة القدماء أنفسهم. ذلك لأن "العالم" بهذا المعنى لا يمكن الجزم فيه بأمر معين: فلا برهان على أنه قديم ولا على أنه محدث، وكل ما يمكن قوله هو أن فيه شبَهاً بالوجود الحادث، من حيث إنه معلول لله تعالى، وشبَهاً بالوجود القديم من حيث إنه يصعب تحديد أول وجوده : "**فمن غلَّب عليه ما فيه من شبَه القديم على ما فيه من شبَه المحدث سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبَه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا: فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة**". وعلى كل حال "**فالمذاهب في** [تفسير] **العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها أو لا يكفر**"(ف: ٣٦-٣٩).

أضف إلى ذلك أنه ليس هاهنا ما يخالف ظاهر الشرع، بل بالعكس: هناك آيات يفيد ظاهرها أن وجودا كان موجودا قبل وجود هذا العالم مثل قوله تعالى "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء" (هود ٧)، فظاهر الآية يفيد أن "العرش" و "الماء" كانا موجودين قبل خلق الله السماوات والأرض. وكذلك قوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (فصلت ٤٨)، فإنه "يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شئ" (دخان).(ف: ٤١).

على أن المتكلمين الذين يقولون إن العالم محدث، مخلوق من عدم، هم متأولون كذلك : "**فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا**" (ف:٤٢). ومهما يكن "**فهذه مسائل عويصة يصعب تحديد الصواب من الخطأ فيها. والمختلفون فيها هم إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون**" إن كانوا من أهل العلم، تماما كما هو الشأن في الفقه: فالحكم بأن شيئا ما حلال أو حرام لا يعذر فيه الخطأ إلا إذا كان الذي أفتى به مستوفيا لشروط الاجتهاد، أي من أهل العلم. أما إن كان من غير أهل العلم فلا عذر له (ف:٤٣-٤٤).

- "ظواهرّ النصوص الدينية... كـ "ظواهر" الطبيعية

و نستطيع أن نفهم فكرة ابن رشد في التمييز بين الخطأ الذي يعذر فيه صاحبه والخطأ الذي لا عذر فيه وكذلك قوله: إن "**التصديق بالشيء من قِبَل الدليل القائم في النفس هو شئ اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن نصدق أو لا نصدق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم**"، نستطيع أن نفهم ذلك فهما جيدا، إذا استحضرنا في أذهاننا حال العالِم مع الحقائق التي يكتشفها. فإذا توصل الناظر في "العالم" -أو الكون- إلى حقيقة ما بالبرهان العقلي، مثل كون الأرض كروية أو كون الشمس أكبر من الأرض مثلا، فإنه لا يستطيع أن يختار بين أن يصدق بهذه الحقيقة التي أداه إليها البحث أو لا يصدق، بل هو مضطر اضطرارا إلى أخذ تلك الحقيقة العلمية البرهانية على أنها هي وحدها الحقيقة. وذلك من مقتضيات "الفضيلة العلمية الخلقية".

أما ما يدلنا عليه ظاهر الحس من كون الأرض مسطحة أو من كونها أكبر من الشمس فذلك مجرد ظاهر تقف عنده الحواس لقصورها. وليس ينبغي أن يكذب الجمهور في حواسهم في هذه المسألة. فإن ذلك تشويش عليهم وإدخال للشك في نفوسهم. وهذا سلوك مخالف أيضا لما تقتضيه "الفضيلة العلمية الخلقية".

أما إذا تبين فيما بعد بالبرهان أن الحقيقة هي غير ما كان قد أدى إليه البرهان من قبل، فإن الحقيقة الأولى ستصبح في حكم الخطأ وسيكون صاحبها معذورا إذا اعترف بالخطأ. والاعتراف بالخطأ من مقتضيات "الفضيلة العلمية الخلقية". وهذا الذي قلناه في شأن الظواهر الطبيعية يصدق أيضا على "ظواهر" النصوص الدينية التي تتحدث عن الله، ذاته وصفاته وأفعاله. فما كان ظاهره منها يتعارض مع العقل، أي مع ما أدى إليه البرهان، تعارُضَ الحجم الظاهري للشمس مع حجمها الحقيقي الذي أدى إليه البرهان في علم الفلك، وجب على العلماء تأويله بما يتفق مع العقل. وليس من الضروري إفشاء ذلك التأويل للجمهور الذين لا يثير ذلك الظاهر في أذهانهم إشكالا ما، بل قد يكون إفشاء التأويل سببا في بلبلة عقولهم، وفي هذه الحالة لا ينبغي قط إفشاء التأويل لهم... هذا، ولابد من الأخذ بعين الاعتبار هنا طبيعة العصر

الذي كان يعيش فيه ابن رشد : أعني تفشي الأمية فيه والجهل وعدم توافر وسائل التعليم والاتصال الخ... المتوافرة اليوم.

- ما يؤول وما لا يؤول

ويستطرد ابن رشد في هذه المسألة، مسألة الخطأ في التأويل، فيصنف النصوص الدينية ، من هذه الزاوية ثلاثة أصناف:

١- صنف لا مجال للتأويل فيه البتة وهو المتعلق بالمبادئ. فكما أن العلوم العقلية من رياضيات وغيرها تُبْنَى على مبادئ لا برهان عليها بل هي أساس البرهان، وهي تؤخذ كبديهيات، إن كانت تفرض نفسها على النفس فرضا مثل قولنا "الكل أكبر من الجزء"، أو كمسلمات يقتضيها التقدم في البحث وتأتي النتائج غير متعارضة معها الخ... فكذلك الدين : فهو يقوم على مبادئ يجب أن تسلم تسليما لأنها قوامه وعليها يقوم بنيانه. وإنكارها أو التشكيك فيها يعني الخروج من الدين والكفر به. ومبادئ الدين أو أصوله الأولى ثلاثة، وهي: " **الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي**". والآيات التي تقرر هذه المبادئ يجب أن تؤخذ على ظاهرها، فلا يجوز تأويلها (ف:٤٥-٤٦).

أما ما عدا هذه المبادئ فالأمر فيه يختلف:

٢-فإذا تعلق الأمر بنص يتعارض ظاهره مع ما يؤدي إليه البرهان فتأويله واجب على أهل البرهان و "حملهم إياه على ظاهره كفر". أما غير أهل البرهان فالواجب عليهم أخذه على ظاهره، وتأويله من جانبهم "كفر في حقهم أو بدعة". ويبرر ابن رشد ذلك بكون غير أهل البرهان "الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل [...] يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شئ متخيل" ولا إلى مكان الخ. ويمثل ابن رشد لذلك بـ "الاستواء" الذي ذكر في عدد من الآيات مثل قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" (طه ٥)، وهي آيات يفيد ظاهرها نوعا من التشبيه والتجسيم (الجلوس على العرش، الكرسي). فأهل البرهان يستطيعون صرف ظاهر هذه الآيات إلى المجاز بالصورة التي تتفق مع ما يؤدي إليه البرهان عندهم من تنزيه الله عن الجسمية ومشابهة مخلوقاته، فيفهمون من الآية معنى

ساميا ويحملون "الاستواء" على معنى "تدبير الكون" أو ما شابه ذلك. وأما الجمهور من الناس الذين لا يشتغلون بالعلم ولا يمارسون البرهان والذين لا يصدقون إلا بما يرتبط بالحس والخيال فلا يجوز لهم تأويل مثل هذه الآيات لأنهم قد يخطئون في التأويل بسبب الجهل، ومثل هذا الخطأ غير معذور كما سبق القول (ف: ٤٧-٥٠).

٣-أما إذا تعلق الأمر بنص "متردد بين هذين الصنفين"، أي الذي يقع بين الظاهر الذي لا يجوز تأويله لكونه يخص المبادئ، وبين الظاهر الذي يجب على أهل البرهان تأويله وعلى غيرهم حمله على ظاهره، فالقول بتأويله أو عدم تأويله موضوع خلاف : قوم يلحقونه بالصنف الأول وآخرون يلحقونه بالصنف الثاني. والمخطئ في تأويله معذور إن كان من العلماء أهل البرهان (ف : ٥٠).

ج- المعاد كوجود ... والمعاد كأحوال

بعد هذا الاستطراد الذي ميز فيه ابن رشد كما رأينا بين ثلاثة أصناف من القول الديني (ظاهر لا يجوز تأويله البتة لكونه يتعلق بالمبادئ، وظاهر يجب تأويله على العلماء ويمنع على غيرهم، وظاهر متردد بين الصنفين)، بعد هذا الاستطراد الذي كان بمثابة تمهيد لطرح المسألة الثالثة، التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، مسألة حشر الأجساد، طرحا منهجيا، ينتقل إلى هذه المسألة متسائلا : تحت أي صنف من هذه الأصناف الثلاثة يندرج "ما جاء في صفات المعاد وأحواله"؟

ويجيب: إنه يندرج في الصنف الثالث المختلف فيه : الأشعرية يقولون بحمله على الظاهر، وآخرون يتأوّلونه ويختلفون في التأويل، ومن هؤلاء الغزالي نفسه وكثير من المتصوفة (ف: ٥١-٥٢). والرأي عند ابن رشد أنه يجب التمييز بين "المعاد" كوجود آخر، كحياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا، وبين صفات وأحوال هذا المعاد. والإيمان بالمعاد، كوجود آخر، مبدأ من مبادئ الدين كما رأينا، لا يجوز تأويله. أما "صفات" هذا الوجود، أي هل هو للنفوس والأجساد، أم هو للنفوس فقط، فالتأويل فيها جائز إذا كان "لا يؤدي إلى نفي الوجود": وجود المعاد. ومع ذلك فقد لا يسْلَم المؤوِّل من

الخطأ، لأنه ليس هناك برهان قاطع على أن الحشر يكون للنفوس فقط ولا على أنه يكون للأجساد فقط. والمخطئ في التأويل في هذه المسألة معذور، والمصيب مشكور أو مأجور. هذا إن كان من العلماء أهل البرهان. "**أما إن كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر**" - لأن الأمر يتعلق هنا بأحد المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها الدين(ف :٥٣).

٣ - الغزالي تنقصه "الفضيلة العلمية الخلقية"

بعد ذلك ينتقل ابن رشد إلى ما يشبه أن يكون خاتمة الكتاب (في مشروعه الأصلي). وهكذا، فبعد أن قرر حكم الشرع في النظر في كتب القدماء، وبعد أن شرح أحكام التأويل ورد على الغزالي في تكفيره الفلاسفة في المسائل الثلاث المذكورة، بعد ذلك ينتقل إلى حكم "**إفشاء التأويل**" لغير أهله.

لقد ميز ابن رشد كما رأينا بين أهل البرهان (الراسخين في العلم) الذين يحق لهم التأويل (وجوبا في حالات، وجوازا في أخرى كما بينا) وبين غير أهل العلم من جمهور الناس الذين لا يحق لهم التأويل البتة إذ "فرضهم" الإيمان بالظاهر كما هو، وبالتالي فإفشاء التأويل لهم يشوش عليهم عقيدتهم وقد يؤدي بهم إلى الكفر، فيكون من أفشى التأويل لهم كالداعي إلى الكفر، وهو كافر.

من أجل ذلك يقرر ابن رشد أنه "**يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان**". وهنا يُنحِي ابن رشد باللائمة على الغزالي لكونه أفشى التأويل في كتبه الموجهة إلى الجمهور والتي يستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية، أضف إلى ذلك أنه "**لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف**" (ف :٥٥).

ويختم ابن رشد بتوجيه النصح إلى "أئمة المسلمين" بأن "ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها"، بما في ذلك كتب الغزالي التي أفشى فيها التأويل. وهنا يعود ابن رشد إلى الشرطين اللذين اشترطهما قبلُ فيمن ينظر في كتب

القدماء، وهما "الفطرة الفائقة" من جهة و "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية الخلقية" من جهة أخرى، فيلاحظ "**أنه لا يقف على كتب البرهان، في الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة**"، ولذلك كان الضرر الداخل على الناس من هذه الكتب ذاتها أخف، إذ الضرر ليس منها على الحقيقة بل هو من انعدام "الفضيلة العلمية" في الناظر فيها، ومن "القراءة على غير ترتيب" و من "أخذها من غير معلم".(ف: ٥٦)

وهذه صفات تنطبق على الغزالي.

– فهو من جهة، يفتقد إلى "الفضيلة العلمية" من حيث إنه لا يتعامل مع العلم من أجل العلم ذاته بل هو يسخره لأغراض تقع خارج العلم كما فعل في كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي صرح فيه أن غرضه هو التشويش على الفلاسفة والتشكيك في أصولهم ونتائجها، وهذا -يقول ابن رشد- لا يليق بالعالم "**فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول**"[٣].

– و هو من جهة أخرى، لم يستقر على مذهب يعكس قناعته الثابتة، فهو أشعري مع الأشاعرة صوفي مع المتصوفة فيلسوف مع الفلاسفة الخ...

– والغزالي من جهة ثالثة تعاطى للفلسفة "على غير ترتيب"، فهو قد انشغل منذ البداية بالإلهيات التي تأتي في آخر المطاف بينما يقتضي الترتيب الصحيح البدء بالرياضيات والضلوع فيها قبل الانتقال إلى الطبيعيات التي تتوجها الإلهيات.

– أضف إلى ذلك كله أنه لم يدرس الفلسفة في أصولها و لم يأخذها من معلم "فلم يبلغ المرتبة من العلم المحيط" في مسائلها. "**وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة**" [٤].

والنتيجة أن الغزالي خرج بالفلسفة من نطاقها فتكلم فيها بكلام جدلي يزرع الشكوك ويشوش الذهان. لذلك وجب "منع كتبه" وأمثالها لأنها

---

[٣]) ابن رشد . تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف . القاهرة. ١٩٦٤. مج١. ص ٤١٣.

[٤]) نفس المرجع. ص ٤٠٩.

تعرض الفلسفة عرضا غير علمي غير برهاني. إن هذا لا يعني منع كتب البرهان جملة، فـ "منعها بالجملة صاد لما دعا إليه الشرع" من اعتبار الموجودات، كما سبق بيانه، ولأنه أيضا "ظلم لأفضل الناس" وهم أصحاب البرهان الراسخون في العلم، وظلم كذلك "لأفضل أصناف الموجودات" لأن موضوع الفلسفة هو علم الألوهية والربوبية (ف: ٥٧).

ويختم ابن رشد بالقول: "**هذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة**"، ويعتذر عن الخوض في مسائل شأنها "أن تذكر في كتب البرهان" مبررا خوضه فيها هنا بشهرتها عند الناس، مختتما بقوله "والله الهادي والموفق للصواب" (ف: ٥٨).

القسم الثالث: طرق التصديق..وأصناف الناس

١ – الطريقة الخطابية أكثر الطرق استعمالا في الشرع

يستأنف ابن رشد القول، إذن، في الموضوع نفسه، موضوع أحكام التأويل ليصوغ ما سبق أن قاله في هذا الموضوع صياغة أخرى تربط هذه المرة أصناف القول الديني بمراتب الناس في الفهم والمعرفة.

وهكذا يقرر **كمقدمة أولى** أن "مقصود الشرع إنما هو تعليم الحق -الذي هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي" -والعمل الحق الذي هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء.

ثم يقرر **كمقدمة ثانية** أن التعليم تصور وتصديق: فالتصور إما تصور للشيء نفسه وإما لمثاله، والتصديق يكون إما بالطرق البرهانية وإما بالجدلية وإما بالخطابية.

ثم يقرر **كمقدمة ثالثة** أن الناس ليسوا على درجة سواء في تقبل هذه الطرق: فالطرق البرهانية - وكذلك الجدلية- ليست في متناول جميع الناس لكونها تحتاج إلى تعليم يستغرق زمنا.

ثم يقرر **كمقدمة رابعة** أن الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، فهو خطاب إلى الناس كافة.

ثم يخلص أخيرا إلى **النتيجة التالية**: وهي أن الشرع يشتمل ضرورة على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور (ف: ٦١).

ثم يركب قياسا آخر يقرر فيه أنه: لما كانت طرق التصديق العامة لأكثر الناس هي الخطابية -تليها الجدلية ثم البرهانية للقليل من الناس- ولما كان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثرية من الناس، من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر وهي **الخطابية** (ف: ٦٢). وهي في القرآن على أربعة أصناف : منها ما يتطرق إليه التأويل ومنها ما لا يتطرق إليه.

٢ – أصناف القول الخطابي في الشرع

وهذه الأصناف هي:

١- قول عرض لمقدماته أن تكون يقينية، مع أنها في الأصل مشهورة فقط أو مظنونة، وعرض لنتائجه أَنْ أُخِذَتْ أنفسُها دون مثالاتها، وهذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.

٢- قول مقدماته كالسابقة يقينية ولكن نتائجه معبَّرٌ عنها بمثالات. وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

٣- قول مقدماته غير يقينية ولكن نتائجه مقصودة لذاتها، وهذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك النتائج نفسها بالطرق البرهانية.

٤- قول مقدماته غير يقينية ونتائجه مثالات لما أريد إنتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إقراره على الظاهر فقط (ف:٦٣).

وانطلاقا من هذا التصنيف يعود إلى ربط التأويل وعدمه بالصنف المعني من الناس: ففرض أهل البرهان تأويل ما لا يدرك إلا بالبرهان، أما الجمهور ففرضهم حمل ذلك على ظاهره. وبين أهل البرهان والجمهور فئة من الناس هم "النظار" -أو المتكلمون- فقد تعرِض لهؤلاء تأويلاتٌ لكون

قواهم النظرية تجاوزت الخطابية إلى الجدلية فتكون تلك التأويلات عندهم أتم إقناعا من الظاهر، مع بقائها "تأويلات جمهورية" -أي في مستوى الجمهور فلا ترقى إلى تأويلات خاصة. وذلك مثل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة (ف: ٦٤-٦٥).

٣ - الناس إزاء التأويل ثلاثة أصناف

وعلى هذا فالناس إزاء التأويل ثلاث مراتب أو أصناف:

-صنف ليسوا من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور في الغالب.

-صنف من أهل التأويل الجدلي وهم المتكلمون.

-وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون من الفلاسفة.

والتأويل الفلسفي اليقيني ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور. وإذا تعلق الأمر بظاهر من الشرع فيه إشكال على الجمهور وغير ممكن تأويله فيهم فينبغي أن يقال فيه : "إنه متشابه لا يعلمه إلا الله" (ف: ٦٦-٦٨).

٤- إفشاء التأويل ونشوء الفرق.. التي فرقت الناس

ثم يتحدث ابن رشد عن أناس في عصره "ظنوا أنهم تفلسفوا" وصرحوا للجمهور بتأويلات" فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة" (ف: ٦٩). وبعد أن يعقد مماثلة بين مقصد الشارع مع الجمهور ومقصد الطبيب الماهر مع الناس، من حيث أن مقصد الشارع هو حفظ الأنفس ومقصد الطبيب حفظ الأبدان الخ (ف: ٧٠-٧١)، يعود إلى الحديث عن مخاطر التصريح بالتأويلات للجمهور فيشبهها بمخاطر من يصرف الناس عن الدواء الذي عينه لهم الطبيب الماهر، ثم يقرر أن التصريح بالتأويل للجمهور هو الأصل في قيام الفرق في الإسلام من معتزلة وأشعرية وغيرها، وأن لجوء هؤلاء وأولئك إلى التأويل الجدلي جعلهم يتناحرون ويتصارعون **"حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا** [...] **فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، وفرقوا**

الشرع وفرقوا الناس كل التفريق" (ف: ٧٢-٧٥). وهنا ينحي باللائمة مجددا على الأشعرية لاعتمادهم الطرق السفسطائية وجحدهم كثيرا من الضروريات -يعني ارتباط المسببات بالأسباب (ف: ٧٦-٧٨). ثم يتساءل: فإذا لم تكن الطرق التي سلكتها الأشعرية وغيرهم من المتكلمين هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها، فأي الطرق هي، هذه التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها؟ ويجيب إنها التي في الكتاب العزيز فقط وهي مشتركة لتعليم أكثر الناس ولتعليم الخاصة كذلك، وليس هناك من الطرق ما هو أفضل منها، ومن حرفها بالتأويل يكون قد أبطل حكمتها. وبعد أن يصف هذه الطرق بقول موجز (ف: ٧٩-٨٣) يختم قائلا : "وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه" (ف: ٨٤).وسيفي بوعده ويؤلف في الموضوع كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة".

خلاصة: الدين والمجتمع

إفشاء التأويل للجمهور مزق الشرع...
لأنه كان دوما لأغراض سياسية.

واضح من جميع ما تقدم أن مقصد ابن رشد في هذا الكتاب هو إثبات شرعية الفلسفة والدفاع عنها من جهة، والوقوف في وجه التأويل الذي يوظف النصوص الدينية لدى "الجمهور" بقصد استمالته نوعا من الاستمالة. وبلغتنا المعاصرة إن ما يريد ابن رشد تأكيده والتنبيه إليه هو أن التأويل الذي قام به المتكلمون وأذاعوه ونشروه لم يكن من أجل حفظ عقيدة الجمهور بل كان، أساسا، من أجل توظيف الدين لأغراض سياسية ، ومن هنا التظاهر بحمايته من خطر "الفلسفة"، في حين أن الخطر على الدين وعلى الفلسفة معا إنما مصدره سوء الفهم من جهة، والهوى من جهة أخرى.

ذلك ما يعبر عنه ابن رشد ويأسف له غاية الأسف قائلا : "**فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرَّفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة : فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها** (=الشريعة) **أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفِرَق الموجودة فيها**" (ف: ٨٤).

واضح أن القضية الجوهرية المطروحة وراء كل ذلك هي مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع. إن "التأويل" لا يكون بدون دافع ولا بدون هدف: التأويل عندما يُفْشَى للجمهور لا يكون الغرض منه في العادة إرشاد الناس إلى الحقيقة الدينية ، بل هو نشر لفكر معيَن ودعوة للناس إلى اعتناقه ضدا على تأويل آخر سائد أو جديد، والدافع لكل ذلك هو كسب الأتباع والأشياع، بهدف الحصول على النفوذ والسلطة.

بكلمة واحدة: **التأويل عملية سياسية**، أو قل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه. وفي زمن ومجتمع لم تكن لغة السياسة قد استقلت بعد، بمصطلحاتها وقضاياها ، فإن "التأويل" للنصوص الدينية، أعني فرض نوع معين من الفهم لها، كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكريا وإيديولوجيا، ضدا على الخصم السياسي، دولة كان أو معارضة.

يذكر المؤرخون أن الصحابي الكبير عمار بن ياسر، أحد أهم الرجال الذين قاتلوا في صفوف علي بن أبي طالب اثنا حرب صفين، كان يهتف أثناء القتال في وجه الأمويين قائلا: " **نحن ضربناكم على تنزيله**(تنزيل القرآن زمن البعثة المحمدية) **فاليوم نضربكم على تأويله**" (انظر التفاصيل في كتابنا "العقل السياسي العربي". ص ٢٢١ و ٢٢٤).

التأويل في الإسلام كان وما يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيدا عن المجال الطبيعي للسياسة . و إلحاح ابن رشد على عدم إفشاء التأويل للجمهور ليس له من معنى آخر غير **شجب ممارسة السياسة في الدين**.

هذه المسألة سنعرض لها بشيء من التفصيل في الكتاب الذي نعده عن ابن رشد، سيرته وفكره، وذلك بالاستناد إلى مختلف كتبه. أما الآن فلنقف عند هذا الحد لنستمع إلى ابن رشد نفسه يتكلم "بين الشريعة والحكمة" ويشرح "أحكام التأويل" -حسب تعبيره هو.

كتاب فَصْلِ المَقَالِ
فِي تَقْرِيرِ مَا بَيْنَ الشَّرِيعَةِ والْحِكْمَةِ مِنَ الاتّصَال

مقدمة التحقيق

بقلم محمد عبد الواحد العسري

يندرج نشر هذا الكتاب ضمن مشروع عام يشرف عليه الأستاذ محمد عبد الجابري ويرمي إلى إعادة تحقيق كتب ابن رشد الأصيلة استنادا على مختلف مخطوطاتها وطبعاتها المتعددة. ومن المعروف أن كتاب " فصل المقال" يتبوأ مكانة خاصة بين الكتب التي وضعها ابن رشد ابتداء كما ضمن المسار العام للمتن الرشدي، وقد كان موضوع تحقيقات علمية متفاوتة وطبعات متعددة نذكر فيما يلي أهمها:

١) في مطلع النصف الثاني من القرن الماضي نشر مركس جوزيف مللر M. J. MULLER ، ضمن مجموع، ثلاثة نصوص رشدية هي هذا الكتاب مع رسالة كتبها ابن رشد لأحد أصحابه في موضوع "العلم الإلهي" وتعرف الآن بـ "الضميمة" إلى جانب كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة"، معتمدا في ذلك على مخطوطة واحدة محفوظة في دير الإسكوريال، قرب مدريد بإسبانيا. وفي ما عدا مقدمته -بالألمانية- التي صدر بها نشرته هذه فإنه لم يهتم بتخريج الآيات والأحاديث المستشهد بها في هذا النص ولا بوضع تعليقات وهوامش عليه، فضلا عن أخطاء كثيرة. وقد عمد كثير من الناشرين في مصر إلى إصدار طبعات مستنسخة استنساخا من هذا النص مكررة عيوبه وأخطاءه الخ...

٢) وفي أواخر النصف الأول من القرن العشرين نشر ليون غوتييه L.Gautier كتاب "فصل المقال" و "الضميمة" وترجمهما إلى الفرنسية مضيفا تصحيحات وتعديلات وشروح إلى النشرتين اللتين كان قد أصدرهما من قبل:

- الأولى سنة ١٩٠٥ بالجزائر وهي ترجمة فرنسية لكتاب "فصل المقال" نشرها ضمن مجموع بعنوان Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrés des orientalistes, Alger, 1905.

- والثانية بالجزائر كذلك سنة ١٩٤٢ مصحوبة بالنص العربي للكتاب الذي اعتمد في إخراجه على مخطوط الإسكوريال، مع تصويبات وتعليقات.

-والثالثة نشرها عام ١٩٤٨ معتمدا على مخطوط الإسكوريال وحده، معتذرا عن عدم تمكنه من استعمال مخطوط المكتبة الوطنية بمدريد بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية. وعنوان هذه النشرة الأخيرة بالفرنسية كما يلي Traité décisif sur l'accord de la religion et de philosophie, Alger, 1948. ونظرا للأهمية التي ما فتئ يحظى بها التراث الرشدي في الغرب، ولراهنيته المستمرة كذلك، أعيد طبع هذه الترجمة بنفس العنوان بباريس عام ١٩٨٣.

٣) وفي سنة ١٩٥٩ قام جورج فضلو الحوراني بتحقيق نقدي هذه المرة لكتاب "فصل المقال" مع "الضميمية" ونشره عند بريل بليدن :Kitab fasl al-makal, Bril, Leiden, 1959 وقد قدم للكتاب بمقدمة باللغة الإنجليزية ذكر فيها منحاه في التحقيق وأشار إلى مختلف النسخ العربية والعبرية واللاتينية التي اعتمد عليها، كما وضع تعليقات ذكر فيها أهم الفروق التي بين النسخ ...

٤) ثم أعاد البير نادر نشر طبعة الحوراني مع ترجمة مقدمته إلى العربية مع إضافات على مستوى الشروح والتعليقات.وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦١ ثم توالت طبعاتها بعد ذلك. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الطبعة لا تخلو من عيوب بعضها أخطاء "مطبعية" في الغالب وبعضها هفوات وسهو.

٥) وفي سنة ١٩٦٩ قام محمد عمارة بإصدار طبعة جديدة مشكولة مستعينا بمخطوطة أخرى تعرف بـ"التيمورية" (دار الكتب المصرية رقم ١٣٣: حكمة تيمور) كان الحوراني قد اعتبرها مجرد نسخة من طبعة موللر. وتتميز طبعة محمد عمارة باهتمام صاحبها بتخريج الأحاديث فضلا عن الآيات القرآنية والترجمة للأعلام الخ... وهي تمثل تقدما لا شك فيه بالنسبة لما سبقها ولكنها لا تخلو من بعض الهنات والهفوات، كما أن إلحاحه على كون النسخة "التيمورية" نسخة أصيلة وليس مجرد نسخة رديئة من طبعة موللر لم يكن مبررا فلم يؤيد اعتقاده هذا بمقارنة نقدية بين تلك المخطوطة وبين مخطوط الإسكوريال ومخطوط المكتبة الوطنية بمدريد.

٥) ومؤخرا قام الأستاذ آلان دو ليبيرا Alain de Libera أستاذ الدراسات الوسيطية بباريس وتلميذه المستعرب مارك جيوفروي Marc Geoffroy بإصدار طبعة جديدة لـ "فصل المقال" بالعربية مع ترجمة إلى الفرنسية بعنوان: Averroes, Discours décisif, Flammarion, Paris, 1996 مع مقدمة تحليلية وشروح وتعليقات.

وقد استفادت هذه الطبعة من الطبعات السابقة وحاولت تلافي أخطائها وهفواتها، ولكنها أغفلت إغفالا تاما إثبات الفروق بين المخطوطات إذ اعتمدت اعتمادا كليا على طبعة الحوراني وكررت أخطاءها، خاصة على مستوى القراءة.

***

تلكم هي المخطوطات والنشرات والطبعات المتداولة لكتاب "فصل المقال". وقد استشرناها جميعا[1]، هي وما تفرع عنها مثل طبعة المكتبة المحمودية التجارية المنشورة هي و"الضميمة" و "الكشف عن مناهج الأدلة" في كتاب واحد بعنوان "فلسفة ابن رشد" (الطبعة الثالثة ١٩٦٨ والتي يرجع أصلها إلى عام ١٨٩٥ وهي من الطبعات المستنسخة عن طبعة مولر ١٨٥٩). أما المخطوطة التي اعتمدناها كمخطوطة أم فهي المحفوظة في المكتبة الأهلية بمدريد تحت رقم ٥٠١٣ وتحتوي على ١٨٧ ورقة ١٧، ويقع "فصل المقال" في الأوراق السبع الأخيرة منها وجها وظهرا، في كل منها سبعة وعشرون سطرا بخط مغربي صغير متفرع عن الأندلسي ومبسوط ومقروء ما عدا الصفحة الأخيرة التي فيها محو، والراجح أن ناسخها محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله قد فرغ من نسخها حسب ما ورد في نهاية "كتاب الكليات" في ربيع الأول من سنة ٦٣٢ هجرية.

---

[1]) توجد في مكتبة ليدن مكتبة اكسفورد والمكتبة الوطنية بباريس نسخ مخطوطة لترجمة عبرية لفصل المقال نشرها ، ن. غولب N. Golb تحت عنوان :

The Hebrew translation of Averroes fasl al makal, Proceeding of the American Academy for jewish Research, 25, 1956, pp. 91-113, 26, 1957, pp. 41-64.

كما توجد نسخ مخطوطة من ترجمتين عبريتين للضميمة بالمكتبة الوطنية بباريس وبمكتبة المتحف البريطاني لم اقف عليها. وقد عرف باثنتين منها السيد جورج فايد:

G. Vajda, "Deux versions hebraiques de la dissertation d'averroes sur la science divine" Revue des Etudes Juives , 13, 1954, pp. 36-66.

وفيما بين سنتي ١٢٧٦- ١٢٧٨ ترجم رامون مارتي Ramon Marti الضميمة إلى اللاتينية وضمنها كتابه
Pugio fidei adversus Mauros et ludaeos

وقد نشرها Manuel Alonso ونقلها إلى الإسبانية في كتابه :

Teologia de Averres (Estudia y documentos). Madrid - Granada, 1947, pp. 356-363.

وهكذا تتميز هذه المخطوطة بكونها أقرب من غيرها إلى زمن ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥هـ)، بينما يرجع تاريخ مخطوطة الإسكوريال (المحفوظة تحت رقم ٦٣٢) إلى ٢٢ من ربيع الأول من سنة ٧٦٤هـ. أما المخطوطة التيمورية فنحن نرجح أنها مجرد استنساخ للنص الذي نشره موللر.

لنشر أخيرا إلى أننا وضعنا بين معقوفتين [ ] ما أخذناه من نسخ أخرى لترميم نسختنا الأم هذه. أما رموز الإحالة إلى المخطوطات والطبعات المختلفة التي قارنا بينها في هوامش التحقيق فهي كما يلي:

و: للنسخة الأم، نسخة المكتبة الوطنية بمدريد. إ: لنسخة الإسكوريال. ت: للتيمورية. م: طبعة موللر. غ: طبعة غوتييه. ن: لطبعة البير نادر. ع: لطبعة محمد عمارة. ل: لطبعة آلان دو ليبرا.

***

هذا ونشير إلى أننا زودنا الأستاذ محمد عابد الجابري المشرف على المشروع بهذا النص كما هو في المخطوطة أعني بدون فواصل ونقط وغيرها من علامات القراءة الحديثة، قد تولى بنفسه وضع هذه العلامات مع تقسيم النص إلى فقرات وشكل ما يحتاج إلى شكل مع وضع شروح وتعليقات تنتظمها أرقام متسلسلة. أما هوامش التحقيق التي أثبتنا فيه الفروق بين النسخ والطبعات وتخريج الآيات والأحاديث فقد انتظمتها حروف الهجاء: أبجد هوز حطي كلمن ...

وفي الأخير نقدم شكرنا للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، ولراعيه والحريص عليه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت.

تطوان ٢٥ أكتوبر ١٩٩٧
محمد عبد الواحد العسري

النص

(١/١) [بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين.
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين][ا]

قال الفقيه الإمام القاضي العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد[ب] [بن محمد بن أحمد][ج] بن رشد رضي الله [تعالى][د] عنه [ورحمه][هـ]:

[الفصل الأول: "التكلم بين الشريعة والحكمة"]

[١-" يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه"]

[١] أما بعد حمدِ الله بجميع مَحامِدِه، والصلاة على محمد عبده [المطهر][و] المصطفى ورسوله، فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق[١] مباحٌ بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة النَّدْب، [وإما على][ز] جهة الوجوب، فنقول:

[٢] – إن كان فعل الفلسفة[٢] ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع -أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة[ح]

(١) استعمل ابن رشد عبارة "**علوم المنطق**" عوض "علم المنطق". والمقصود: أجزاء المنطق الثمانية: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والسفسطة والخطابة والشعر (انظر ص. ٥٢ أعلاه) وبالتخصيص: "الصنائع التي تستعمل في القياس" أي أنواع القياس، وهي خمسة: القياس البرهاني، القياس الجدلي، القياس السوفسطائي، القياس الخطابي، الشعر. انظر لاحقا.

(٢) "**فعل الفلسفة**": لم يقل: الفلسفة، أو الفكر الفلسفي الخ، لأن النظر الشرعي (الفقه) ينظر في أفعال المكلفين وليس في آرائهم ومعتقداتهم. هناك إذن فرق بين "فعل الفلسفة" أي النظر العقلي في الموجودات، وبين الآراء والتصورات التي يشيدها هذا النظر. والحكم على الأول من اختصاص الفقه أما الحكم على الآراء والنظريات فمن اختصاص علم الكلام (=علوم الدين).

(ا) سقطت من: غ، ل، وعبارة و: بسم الله الرحمن الرحيم [بياض في الأصل] وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم. وعبارة ن: ملأت البياض (ب) عبارة ت، غ، ن، ع: "قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن احمد"، (ج) سقطت من: و، ل (د) سقطت من: ت، غ، ل (هـ) سقطت من: و، ل (و) سقطت من: و، ل (ز) في و: "أو"، ١/١/٥ (ح) في ت، غ، ن: "لمعرفة".

صنعتها[أ]، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها[ب] أتم كانت المعرفة بالصانع أتم،

– وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك،

– فبين أن ما يدل [عليه][ج] هذا الاسم: إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه.[٣]

[٣] فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتَطَلُّبِ[٤] معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى:

– مثل قوله تعالى[د] "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[هـ]، وهذا نص[٥] على وجوب استعمال القياس العقلي [أو العقلي][و] والشرعي معا،

– ومثل قوله تعالى "أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[ز]، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات،

– أَعْلَمَ الله تعالى أن[ح] مِمَّن خصه بهذا العلم وشرَّفه به إبراهيمَ عليه السلام[ط] فقال تعالى: "وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض"[ي] الآيـــــة،

---

(٣) لما انطلق من أن الشرع "قد حث على النظر في الموجودات" وهو "فعل الفلسفة". سقط "المحظور" (الممنوع والمكروه) كما سقط المباح، فبقي الأمر محصورا في "الوجوب" و"الندب".

(٤) يمكن قراءتها "تطلّبَ" (على صيغة الفعل) عطفا على "دعا". والأقرب إلى الصواب في نظرنا قراءتها على صيغة المصدر. جاء في لسان العرب: "وتطلّبَهُ حاول وجوده وأخذه"، وهذا لا يصح هنا لأن الفاعل سيكون حينئذ هو الشرع، وذلك لا يجوز في حقه. فالصحيح إذن هو "تطلّبِ" (على صيغة المصدر). وقد ورد في لسان العرب: "التطلبُ" على وزن "التكرم" هو "الطلب مرة بعد أخرى" وهذا هو المقصود. فيكون المعنى أن الشرع دعا الناس إلى اعتبار الموجودات **وإلى طلب معرفتها بالعقل المرة بعد الأخرى**، أي تكرار المحاولة والتجربة. ...

(٥) **النص** في لغة الفقهاء والأصوليين هو اللفظ –الكلام– الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل ما لا يحتمل التأويل (انظر تعريفات الجرجاني).

(أ) في ت: "صفتها"، بدلا من: "صنعتها"، (ب) في ت: "صفتها"، بدلا من: "بصفتها"، (ج) في و: "على"، ١/٨ (د) سقطت: "تعالى" من: ت (هـ) الحشر٢ (و) سقطت من: و (ز) الأعراف – ١٨٥(ح) سقطت من: و (ط) عبارة ت، غ: "واعلم تعالى ان ممن خصه بهذا العلم وشرفه ابراهيم."، وعبارة ن: "وأعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم."، (ي) الأنعام ٧٥. والآيات كاملة كما يلي: "وكذا نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم ←

- وقال تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت."[ا] وقال: "ويتفكرون في خلق السموات والأرض"،[ب]

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة[ج].

[٤] وإذا[د] تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار[٦] ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس[٧]، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

[٥] وبيِّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.

[٦] وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله [تعالى][هـ] وسائر[و] موجوداته بالبرهان، وكان[ز] من الأفضل، [أو][ح] الأمرَ الضروري، لمن أراد

---

(٦) **الاعتبار**: في اصطلاح المتكلمين والفقهاء هو القياس نفسه. إنه "العبور" من المعلوم إلى المجهول. من حكم الأصل أو الشاهد، وهو معلوم، إلى حكم الفرع أو الغائب، وهو مجهول، مطلوب معرفته. ولما كان القرآن يأمر بالاعتبار كما تنص على ذلك الآية الآنف ذكرها فقد قال الفقهاء المدافعون عن القياس، ضد نفاته، بأن الإعتبار هو نفسه القياس. وفي هذا المعنى يقول أبو الحسين البصري في سياق عرضه للأدلة التي يثبت بها القياس شرعا كطريقة لاستنباط الأحكام: "دليل آخر: قال الله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه... وقولهم: "إن في هذا عبرة" معناه أن فيه ما يقتضي حمل غيره عليه... وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ، لأن الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار"(المعتمد في أصول الفقه ج١ ص ٧٣٨).

(٧) **القياس، بالقياس**، معنى العبارة: "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه" هو القياس العقلي المنطقي: نستنبط النتيجة المجهولة من المقدمات المعلومة. أما قوله "بالقياس" فمعناه: "نستنبط المجهول من المعلوم ونستخرجه منه بواسطة القياس الشرعي: بقياس النبيذ على الخمر نعرف حكمه. إذن: الاعتبار يشمل القياسين معا، العقلي والشرعي (راجع في معنى الاعتبار والقياس الشرعي وعلى العموم القياس البياني، كتابنا بنية العقل العربي الفصل الرابع).

=، الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا، وما أنا من المشركين.. (ا) الغاشية ١٧، (ب) آل عمران ٣-١٩١، ورسمت ت، هذه الآية خطأ.. (ج) في ن: "كثيرة"، بدلا من: "كثرة"، (تصحيف) (د) في م: "إذ"، بدلا من: "إذا". (هـ) سقطت من: و، غ، م° (و) سقطت: "وسائر" من: ت، م°. (ز) في ت: "كان"، بدون حرف العطف (ح) في و: "والأمر".

أن يعلم الله [تبارك][ا] وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا[ب] يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس [الخطابي][ج]، والقياس المغالطي[د](8)، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق(9)، وكم أنواعه، وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم[هـ] فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركَّب[و]، أعني المقدماتِ وأنواعَها، فقد يجب على المؤمن بالشرع، المُمتَثِل أمرَه بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل:

---

(8) **أنواع القياس العقلي**، المنطقي، الأرسطي، ثلاثة. يقول الفارابي: "إن أنواع القياس وأنواع الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأي أو مطلوب في الجملة ثلاثة (= البرهان، الجدل، الخطابة). وأنواع الصنائع التي فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس في المخاطبة في الجملة خمسة: برهانية وجدلية وسفسطائية وخطبية وشعرية. فالبرهانية هي الأقاويل التي شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي تلتمس معرفته" ومقدماتها يقينية ولذلك تكون نتائجها يقينية. والجدلية هي التي مقدماتها مشهورة يعترف بها جميع الناس ويلتمس صاحبها بها إيقاع الظن القوي في مخاطبه حتى يخيل له أنه يقين من غير أن يكون يقينا. أما الأقاويل السفسطائية فهي التي شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق. والأقاويل الخطبية هي التي شأنها أن يلتمس بها إقناع الإنسان في أي رأي كان وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما. وأما الأقاويل الشعرية فهي التي تركب من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالا ما أو شيئا أفضل أو أخس وذلك إما جمالا أو قبحا أو جلالة أو هوانا" الخ. ويضيف الفارابي قائلا: فهذه أصناف القياسات والصنائع القياسية وأصناف المخاطبات التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها وهي في الجملة خمسة: يقينية وظنية ومغلطة ومقنعة ومخيلة) الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين. مكتبة الأنجلو المصرية. ط ٣، ١٩٦٨. ص. ٧٩-٨٥.

(9) **القياس المطلق**: هو "الأقاويل التي تُسْبَر بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس المذكورة، وهي في الكتاب الملقب -إما بالعربية- بالقياس وإما باليونانية بأنالوطيقا الأولى" (=التحليلات الأولى) (نفس المصدر ٨٧). وإذن فالمطلوب هنا: معرفة أجزاء المنطق الثمانية كلها وهي المقولات، العبارة، القياس أو التحليلات الأولى، البرهان أو التحليلات الثانية، الجدل، الأغاليط (أو السفسطائية)، الخطابة، الشعر.

(ا) سقطت من: و، غ، ل (ب) في ن: "وبما"، بدلا من: "وبماذا"، (ج) في و، ت، م°: "الخطبي"، بدلا من: "الخطابي"، (د) في ت: "الغالطي"، بدلا من: "المغالطي"، (هـ) في ت، غ، م°: "أو يتقدم"، بدلا من: "إلا ويتقدم"، (و) في ت، غ، م°: "تقدمت"، بدلا من: "تركب".

[٧] فإنه كما أن الفقيه يستنبط [من الأمر][أ] بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس[ب] الفقهية على أنواعها[١٠]، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحْرى بذلك [لأنه][ج] إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[د] وجوبَ معرفة القياس الفقهي[هـ]. فكم بالحَريّ والأوْلى[و] أن يستنبط من ذلك العارفُ بالله وجوبَ معرفة القياس (١.ب) العقلي.

[٨] وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، [ز] إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة. فكذلك يجب أن يُعتقد[ح] في النظر في القياس العقلي - ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره -

---

(١٠) **القياس** لغة هو "تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به وعند الأصوليين: "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد". والمثال المشهور في ذلك هو قياس النبيذ على الخمر أي تحصيل حكم الخمر وهو التحريم في النبيذ (الفرع) لاشتباههما في علة الحكم التي هي الإسكار. وهذا الحكم الذي يصدره المجتهد حكم يقوم على الظن فقط، وليس على اليقين لأن علة تحريم "الأصل" وهي الإسكار غير منصوص عليها في الشرع وإنما يصل إليها المجتهد باجتهاده. هذا عن القياس الشرعي/ الفقهي وهو أنواع: قياس علة وقياس شبه الخ.. أنظر لاحقا. أما **القياس العقلي** أو المنطقي فهو في الحقيقة ليس قياسا بهذا المعنى فاسمه باليونانية هو سلجسموس ومعناها "الجمع"، ولذلك سمي هذا القياس بـ**"القياس الجامع"** وهويقوم على مقدمتين أو أكثر يربطهما حد أوسط ثم نتيجة. والمثال المشهور هو: كل إنسان مائت. سقراط إنسان. إذن سقراط مائت. إن هذه الصيغة المشهورة لم ترد عند أرسطو بهذه الصورة، وإنما استعمل الصيغة التالية:

إذا كان " أ " محمولا على كل " ب "، وكان "ب " محمولا على كل " ج " فإن " أ " محمول على كل " ج ". ويستعمل ابن رشد بكثرة هذه الصيغة الأخيرة الأصلية خصوصا في هذا الكتاب إذ يبني استدلالاته في الأغلب الأعم هكذا: **إذا كان كذا**... (قد تطول الجملة، وقد تكون عدة جمل)، **وكان كذا**... (وقد يكتفي بمقدمتين وقد يزيد عليهما)، **فإن**...، أو **فقد يجب** الخ...

(أ) في و: "بالأمر" (ب) في ت: "المقايس" و يطّرد هذا اللفظ فيها بدلا من: "المقاييس"، (ج) سقطت من: و (د) الحشر، (هـ) في ت: "العقلي"، بدلا من: "الفقهي"، (و) في ت، غ: "فبالحري" بدون: "كم" و "الأولى" (ز) تنفرد و، بزيادة " أيضا" (ح) في غ، ن، ع، ل: "نعتقد، بدلا من: "يعتقد".

بل أكثر [أصحاب][ا] هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية[١١] قليلة وهم محجوجون بالنصوص.

[٢ - "ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء"]

[٩] فإذا[ب] تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه، إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص[ج] عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو[د] غير ممكن أن يقف واحد من الناس، من تلقائه وابتدائه، على جميع ما يُحتاج إليه من ذلك. كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك.

---

(١١) **الحشوية**: يطلق هذا الاصطلاح علي عدد من الجماعات التي تتمسك بالظاهر في النصوص التي تفيد التشبيه والتجسيم أي تصوّر الله سبحانه وتعالى تصويرا بشريا فتنسب إليه الوجه واليد والمجيء والاستواء الخ. ويفهم هؤلاء من هذه الكلمات المعنى نفسه الذي يفهم منها عندما يوصف بها البشر. هذا بينما تلجأ الفرق الأخرى من معتزلة وأشاعرة وغيرهم إلى نوع من "التنزيه" -وهو المقابل للحشو- وذلك بتأويل مثل هذه الكلمات تأويلا يصرف معناها إلى المجاز كتأويل "اليد" بالقوة والهيمنة، وتأويل "الاستواء على العرش" بالحكم والسيطرة الخ. وفي هذا الإطار يميز الشهرستاني بين جماعة من "أئمة السلف" قالوا: "نومن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نسلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالِقه ومُقَدِّره". ويذكر من هؤلاء ابن حنبل وداود وغيرهما وهؤلاء لا يدخلون في معنى الحشوية حسب تصنيفه. وهو يحصر "الحشوية" في "جماعة من الشيعة الغالية" وجماعة من أصحاب الحديث صرحوا بالتشبيه: "قالوا إن معبودهم على صورة ذات وأعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن". وينقل قول الأشعري عنهم: "إنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة[...] وحكى عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبودهم جسم ولحم ودم وأعضاء [...] ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات" (الشهرستاني. الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي. القاهرة ١٩٦٨. ج ١ ص ١٠٣ وما بعدها).

(ا) سقطت من: و (ب) في ت، م°، غ، ن، ل: "وإذا"، بدلا من: "فإذا"، (ج) في غ: "بالفحص"، بدلا من: "بفحص"، (د) في و. "و" بدلا من أو.

[١٠] وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيِّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان[ا] [ذلك] الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية[ب] ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها[ج] شروط الصحة[١٢]. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.

[١١] وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص [عنه][د] القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبَّهنا عليه.

[١٢] فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها -فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع- فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

[٣ – ضرورة الفحص في الموجودات ...]

[١٣] وبين[هـ] أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، على

(١٢) **التذكية**: الذكاة، الذبح. والمقصود الذبح الشرعي للحيوان. وقد اشترط الفقهاء في الآلة التي يجوز بها الذبح أن تكون غير نجسة وحادة لا تعذب الحيوان. يقول ابن رشد نفسه في الباب الثالث من بداية المجتهد، "في ما تكون به الذكاة"، "أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم وفرى الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب أن التذكية به جائزة".

(ا) في ع: "أكان"، بدلا من: "كان"، (ب) في ت، غ، م"التزكية"، (ج) في و: "فيه"، بدلا من: "فيها"، ١/ب/ (د) في و: "عليه"، بدلا من: "عنه"، (هـ) في ت:"وتبيَّن"، بدلا من: "وبيَّن".

مثال ما عرض في علوم [التعاليم][أ] [(١٣)]. فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها [وأبعاد بعضها عن بعض][ب]، لما أمكنه ذلك: مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغيرَ ذلك من مقادير[ج] الكواكب،[ولو] كان أذكى الناس طبعا، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي. بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو من[د] مائة وخمسين ضعفا أو ستين، لعَدَّ هذا القول جنونا من قائله. وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لا يشك[هـ] فيه من هو من أهل[و] [ذلك][ز] العلم.

[١٤] وَمَا الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم،[(١٤)] وهذه صناعةُ أصولِ الفقهِ والفقهِ نفسِه[(١٥)] لم يَكْمُل النظرُ فيهما إلا بعد[ح] زمن طويل؟ ولو رام إنسان من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها

---

(١٣) **التعاليم** اسم أطلقه المترجمون العرب القدامى على ما يعرف اليوم ب" الرياضيات"

(١٤) وردت هذه العبارة في جميع الطبعات كما يلي: "وأمَّا الذي أحوج..." ولست أدري كيف استقام لأصحابها فهم هذه العبارة. إن الأمر يتعلق باستفهام انكاري. والمعنى: لماذا نلجأ إلى التمثيل بصناعة التعليم التي هي من علوم القدماء وأمامنا أصول الفقه والفقه نفسه...؟

(١٥) **الفقه**: هو "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها الفقه" (ابن خلدون. المقدمة. دار البيان العربي. ج ٣ ١٠١١).

أما **أصول الفقه**: فـ "هو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له [...] ثم يُنزَّل الإجماع منزلتهما [...] فصار الإجماع دليلا ثانيا في الشرعيات. ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه ويناظرون الأمثال بالأمثال [...] فصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة" (ابن خلدون نفس المرجع ١٠٢٨ ج ٣). هذا وأصول الفقه بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة والنحو بالنسبة للغة، فهو علم منهجي، أو بالأحرى منهج للبحث الفقهي..

(أ) في و: "التعالم"، بدلا من: "التعاليم"، (ب) في و: "وأبعادها بعضها من بعض"، (ج) في ت: "تقادير"، بدلا من: "مقادير"، (د) سقطت: "من" من: ت، ومن الطبعات التي نحيل عليها (هـ) في ت: "شك"، بدلا من: "يشك"، (و) في ت، م°، غ، ن: "أصحاب"، (ز) في و: محو في الأصل (ح) في ت، م°، غ، ن، ل، ع: "في"، بدلا من: "بعد".

النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت[ا] المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام -ما عدا المغرب[١٦]- لكان أهلا أن يُضحك منه، لكون ذلك (٢.ا) في حقه ممتنعا[ب]، مع وجود ذلك مفروغا منه. وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع [العلمية][ج] فقط بل وفي العملية. فإنه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟[١٧]

[٤ - ضرورة الاستفادة من جهود القدماء]

[١٥] وإذا كان هذا هكذا. فقد يجب علينا. إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غيرَ موافق للحق نبَّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.[١٨]

[١٦] فقد تبيَّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع -إذْ[د] كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصِدُهم هو المَقْصِدُ الذي حثَّنا الشرع عليه- وأنَّ من

---

(١٦) يقصد بالمغرب هنا **الغرب الإسلامي** عموما حيث كانت السيادة وما زالت للمذهب المالكي. والمناظرات الفقهية التي أشار إليها هي التي كانت تنظم بين أنصار المذاهب الفقهية المختلفة في جل أقطار المشرق العربي حيث يوجد هذا التعدد المذهبي في الفقه: تعقد المناظرة مثلا بين شافعي وحنفي في المسجد أو غيره. وكانت لهم في ذلك آداب خاصة. أنظر مقدمة ابن خلدون، نفس المعطيات المذكورة آنفا. ج ٣ ص. ١٠٣٢ (الخلافيات).

(١٧) الحكمة صناعة الصنائع، وبعبارة أخرى: الفلسفة علم العلوم وكانت تضم: الفلسفة الأولى والطبيعيات والرياضيات والمنطقيات ولم تنفصل عنها هذه العلوم إلا في العصر الحديث.

(١٨) **عذرناهم** : ورد في تعليق كتبه البير نادر في الطبعة التي نشرها ما يلي: "عذرناهم: لأنه لم يأتهم نبي يرشدهم. بل اعتمدوا على عقولهم فقط" (ص ٣٣ هامش ٢). وهذا تأويل لا معنى له هنا. والتفسير الصحيح هو ما يقوله ابن رشد بعد صفحات من أن الخطأ إذا صدر عن أهل العلم معذور في الشرع، وهؤلاء القدماء الذين فحصوا عن الموجودات كانوا من أهل العلم والبرهان فإذا أخطئوا فهم معذورون. انظر لاحقا.

(ا) في ن: "وُقعت"، بدلا من: "وضعت"، (ب) في ت، غ، سقطت: "في حقه"، في ن، ع، ل: "لكون ذلك ممتنعا في حقه"، (ج) سقطت من: و (د) في ت: "إن"، في إ: "إذ" وكذلك في: غ، ن.

نهى عن النظر فيها مَنْ كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة[العلمية] والخلقية[١٩]، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

[٥ – ليس يلزم إن غوى غاو..أن نمنعها عمن هو أهل لها]

[١٧] وليس يَلْزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزَلَّ زالٌّ[٢٠]: إما من قِبَل نقص فطرته وإما من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها أو من قِبَل غلبة شهواته عليه[٢١] [أو][ا] أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو مِن قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن [نمنعها][ب] عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحِقها بالعرَض لا بالذات[٢٢]. وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يُترك

---

(١٩) ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية الخلقية. شرحنا ما يقصده ابن رشد بذلك في المقدمة التحليلية (ص ٥٨) فلنقل هنا باختصار: **ذكاء الفطرة**: الاستعداد العقلي لتعلمها أي الفلسفة. **والعدالة الشرعية** توازن هنا ما نسميه اليوم بالأمانة العلمية أي أن نحاول فهم القدماء وألا نؤول كلامهم أو نخرج به عن مقاصده، فنكون شهداء حق و **الفضيلة العلمية** تعني هنا الالتزام. التزام الشخص بالرأي الذي يقتنع به حقا. وأن لا يكون اليوم مع هذا وغدا مع ذاك الخ... أن يكون صادقا مع نفسه دوما. **الفضيلة الخلقية** يقصد بها هنا أن يكون هدف العالم أو الفيلسوف هو المعرفة من أجل المعرفة وليس المعرفة من أجل الشهرة أو المال الخ

(٢٠) غوى: ضل، ومنه الغي والغواية: الضلال، الكفر الخ. زل: سقط. زل عن الحق انحرف.

(٢١) سوء ترتيب نظره: أخطأ في المنطلق. لم يراع قواعد المنطق، أخطأ في القياس أو غيره. أيضا: عدم **اتباع الترتيب في** تعلم الفلسفة وذلك بالبدء بالرياضيات ثم المنطق ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. ذلك أن الذي ينتقل إلى الإلهيات مباشرة دون المرور بالرياضيات والمنطق والطبيعيات سيزل لا محالة لأن الإلهيات –في فلسفة أرسطو على الأقل– هي تتويج للطبيعيات. **غلبة شهواته عليه**: يقرأ لا من أجل البحث عن الحقيقة بل من أجل توظيف ما يقرأ لنصرة رأيه أو مذهبه أو ميوله السياسية الخ.

(٢٢) **الضرر** الذي يأتي أحيانا من كتب القدماء ليس منها بالذات وإنما بالعرض. **والفرق بين ما هو بالذات وما هو بالعرض** أن الأول ينتمي إلى مقومات الشيء نفسه بينما الثاني قد يعرض لهذا الشيء وقد لا يعرض. فالسكر حلو بالذات ولكنه مر أو أصفر أو أسود بالعرض.

(ا) في و: "وأنه"، (ب) في و: "يمنعها"، في ت، غ: "تمنعها".

لمكان(٢٣) مضرة موجودة فيه بالعرض. ولذلك قال عليه السلام –للذي أمرَه بسقي العسل أخاه لإسهال كان [به](ا) فتزيَّد(ب) الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه–: صدق الله وكذب بطن أخيك(ج). بل نقول إن مَثَلَ من منع النظر في كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يُظَنُّ بهم أنهم ضلوا من قِبَلِ(٢٤) نظرهم [فيها](د) مَثَلُ من منع العطاشى(هـ) من (و) شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوما شَرقوا به فماتوا(ز)، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر(ح) ذاتي وضروري.

[١٨] وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك(ط) نجدهم، وصناعتهم إنما(ي) تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذن، لا يبعد أن يعرض مثل هذا(ك) في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية(ل) >كـ<ما عرض(م) في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية(ن).

---

(٢٣) **لمكان**: يستعمل ابن رشد هذه العبارة بكثرة في جميع كتبه. وأقرب تفسير لها هو اعتبارها مركبة من لام التعليل والمصدر الميمي من فعل كان، أو اعتبار الميم زائدة. وبالتالي فمعناها: لكون. كما نقول اليوم. جاء في لسان العرب: "مكان" مصدر من كان أو موضع منه والميم زائدة. وقول ابن رشد "لمكان مضرة موجودة فيه" معناه: لكونه يشتمل على مضرة.

(٢٤) **من قِبَل**: من جهة. والقبلة الجهة، قبلة المصلى: جهة الصلاة.

(ا) سقطت من: و. وفي ت، م° "فيه". (ب) في غ، ن: "فتزايد". بدلا من: "فتزيَّد". (ج) حدثنا عياش بن الوليد ... أن رجلا أتى النبي (صلعم) فقال أخي يشتكي بطنه، فقال اسقه عسلا، ثم أتى الثانية، فقال اسقه عسلا. ثم أتاه فقال فعلت، فقال صدق الله وكذب بطن أخيك، اسقه عسلا. فسقاه فبرأ. صحيح البخاري. م. ، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء. المجلد. (د) في و: "فيهم(تصحيف)" (هـ) في ت، غ، ن، ع، ل: "العطشان"، بدلا من: "العطاشى". (و) سقطت: "من" من: ت، ومن جميع الطبعات التي نحيل عليها (ز) في ت، غ، ن، ع، ل: "مات".. وتفضيلنا صيغة الجمع عن صيغة المفرد يوافق إ. ويوافق الترجمة العبرية كذلك. ° (ح) سقطت: "أمر" من: ت (ط) في ت، غ: "هكذا"، بدلا من: "كذلك"، (ي) في ت، غ، ن، ع، ل: "إنما"، بدلا من: "إن". (ك) سقطت: "هذا" من: ت، ومن جميع الطبعات التي نحيل عليها. والمعنى يقتضي حذف الزيادة > مثل هذا < الواردة في بعض الطبعات (ل) في ت، غ: "العملية". بدلا من: "العلمية"، (م) في ت: "ما عدا". بدلا من: "ما عرض" (ن) في ت: "العلمية". بدلا من: "العملية".

[٦ – الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له]

[١٩] **وإذا** تقرر هذا كله،

– **وكنا** نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق،

– **وأنها** التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هي [=السعادة] المعرفة بالله عز وجل[ا] وبمخلوقاته،

– **وأنَّ**[ب] ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق: وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان. ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان[ج] إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل [الخطابية][د] كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية،

– **وذلك** أنه لما كانت شريعتنا، هذه الإلهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عَمّ التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها[هـ] عنادا بلسانه. [أو لم][و] تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى [لإغفال][ز] ذلك من نفسه –ولذلك خُص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، (٢.ب) وذلك صريح في قوله تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"[ح]،

– **وإذا** كانت هذه الشريعة[ط] حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق،

• **فإنّا** معشرَ المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فان الحق لا يُضَادُّ الحق بل يوافقه ويشهد له.

(ا) في ت: "جل وعز"، (ب) في و، ت: "وان"، ٢ (ج) سقطت: "بالبرهان" من: ت، غ (د) في و، ت: "الخطبية"، بدلا من: "الخطابية"، (هـ) في ن، ع، ل: "جحدها"، بدلا من: "يجحدها"، (و) في و: "ولم"، (ز) بياض في الأصل. "لإغفاله" وردت في: إ، ت، وفي جميع الطبعات التي نحيل عليها، (ح) النحل ١٢٥ "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (ط) في إ، ت، غ: "الشرائع"، بدلا من: "الشريعة.

[الفصل الثاني: أحكام التأويل]

[٧- التأويل: معناه ومناسبته]

[٢٠] وإذا كان هذا هكذا. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما[٢٥]. فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع. أو عُرِّف به. فإن كان مما قد[ا] سكت عنه فلا تعارض هنالك. وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به[ب] فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فان كان موافقا فلا قول هنالِك.[ج] وإن كان مخالفا طُلِبَ [][د] تأويله.

[٢١] ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[هـ] من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه[و] أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدِّدت[ز] في تعريف أصناف الكلام المجازي.[٢٦]

(٢٥) **لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع**: هذه الفكرة كانت أساسية في الفكر الأندلسي زمن ابن رشد وبعده. وقد عبروا عنها بصور مختلفة فابن خلدون يقول: "وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي" (ابن خلدون. المقدمة. نفس المعطيات السابقة ج ٢ ص ٥٢٧.) ويقول الإمام الشاطبي: "تنزيل العلم (=الشرعي. الفقه) على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة. فإذا لم يجر فغير صحيح" (ذكره ابن الأزرق في: بدائع السلك في طبائع الملك. وزارة الإعلام. بغداد. ج ١ ص ٦٧). إن هذا يعني أن الواقع التجريبي والاجتماعي هو المرجع. وإذا تعارض معه نص شرعي وجب تأويله ليتوافق معه. وكذلك الشأن في العلم النظري. كما يقول ابن رشد. إذن: الأصل هو موافقة الأمر الشرعي للأمر الوجودي الطبيعي الاجتماعي. وموافقة المنقول للمعقول. ولذلك وجب تأويل الأول إذا كان هناك تعارض. وللتأويل أحكام سيشرحها ابن رشد في القسم الثاني من الكتاب كما سنرى.

(٢٦) **أصناف الكلام المجازي عديدة**. فالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له في اللغة أصلا ويشتمل على قرينة أو علامة تمنع من انصراف معناه إلى المعنى الأصلي اللغوي مثل قولك "فلان يتكلم بالدرر". فالمقصود أن كلامه حلو حسن يشبه الدرر. فالمجاز هنا يقوم على المشابهة. وقولك "له علي أياد بيضاء" فالمقصود هو الجميل والنعمة لأن العطاء يكون باليد. وقولك "أمطرت السماء نباتا" وأنت تعني مطرا الذي هو سبب النبات الخ.

(ا) سقطت: "قد" في: ت. م. غ (ب) في و: "إن كانت نطقت به الشريعة". (ج) في ت. غ: "هناك". (د) أضافت ت. غ: "هناك". كما أضافت ن. ع. ل: "هنالك". (هـ) في ن: "المجازة". بدلا من: "المجازية". (و) في ت. غ: "سببه". بدلا من: "بسببه". (ز) في ت. غ: "عودت". بدلا من: "عُدِّدت".

[٢٢] وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحَرِيِّ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان[أ] فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني. والعارف عنده قياس يقيني.

[٢٣] ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان. وخالفه ظاهر الشرع، أنَّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول! بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان. إلا إذا اعْتُبِرَ الشرعُ وتُصُفِّحَتْ سائر أجزائه. وُجِد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

[٢٤] ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تُخْرَج كلها عن[ب] ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول[ج]: فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء[د] وحديث النزول[هـ]. والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره.

[٢٥] والسبب في ورود الشرع فيه الظاهرُ والباطنُ هو اختلاف فِطر[و] الناس وتباين قرائحهم[ز] في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما[ح]. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات"[ط] إلى قوله "والراسخون في العلم".

(ا) في ت. ع: "العلم بالبرهان"، بدلا من: "علم البرهان". (ب) في إ، ت، غ: "من"، بدلا من: "عن". °، في ت: "المتأول". بدلا من: "المؤول". (ج) في ت: "المتأول" بدلا من "المؤول" (د) "الرحمن على العرش استوى". طه (هـ) نص الحديث: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا. حيث يبقى ثلث الليل الآخر. فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟" حديث صحيح رواه البخاري ومسلم، . (و) في ت، م: "نظر"، بدلا من: "فطر"، ° (ز) في ت، م: "مزانجهم". "قرائحهم". (ح) في إ: "بينهما". بدلا من: "بينها"، ° (ط) "آل عمران" ٣/ ٧ والآيات التي يحيل إليها هي: "هو الذي أنزل عليك الكتاب. منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا".

[٨ - لا إجماع في المسائل النظرية...]

[٢٦] فإنْ قال قائل: إن[أ] في الشرع أشياءَ قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها(٢٧). وأشياءَ على تأويلها. وأشياءَ اختلفوا فيها. فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو[ب] ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟

[٢٧] قلنا: أَمَّا لو ثبت الإجماع بطريق يقيني. فلم يصح(٢٨). وأَمَّا إن كان الإجماع فيها ظنيا فقد يصح(٢٩). ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي [وغيرهما][ج] من أئمة النظر: إنه لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء.(٣٠)

[٢٨] وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني. كما يمكن أن يتقرر في العمليات(٣١). أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في

(٢٧) الظاهر: في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو: "المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ" (أبو الوليد الباجي الأندلسي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ. كتاب الحدود في الأصول. تحقيق نزيه حماد. مؤسسة الزعبي بيروت ١٩٧٣ إن ابن رشد يفكر "في الظاهر" من هذا المنظور حتى وهو يتحدث في مجال النظر. مجال العقيدة. وبالتالي فمصطلح الظاهر والباطن عنده لا علاقة له بمعناهما عند الشيعة والمتصوفة والعرفانيين عموما.

(٢٨) فلم يصح: يكثر ابن رشد من استعمال حرف الجزم "لم" مع المضارع. ومعلوم أن "لم" تقلب المضارع من الحال والاستقبال إلى الماضي. ولكن إذا دخلت أداة الشرط قبلها. وهي هنا "أمَّا". صار المعنى منصرفا إلى المستقبل. وبطل تأثير "لم" في قلبها الزمن للماضي. والفاء في "فلم يصح" ضرورية للربط بين الشرط "أما" وجوابه "لم يصح" فكأنه قال: "أما" لو ثبت الإجماع...فلا يصح.

(٢٩) فقد يصح: كما يكثر ابن رشد استعمال قد مع المضارع في معنى التوقع والتكثير. لا في معنى التقليل. ومعلوم أن "قد" تفيد التحقيق إذا كانت مع الماضي. والتوقع إن كانت مع المضارع. فهي حرف "يوجِبُ به الشيء". وقد تأتي بمعنى "ربما" فتفيد الشك.

(٣٠) لا يقطع بكفر من خرق الإجماع: يقول الغزالي "فإذن من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد. فهو جاهل مخطئ وليس بمكذب (لما جاء به الرسول) فلا يمكن تكفيره" (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٨٦ ص ١٣٩. انظر كذلك ص ١٣٥. ١٣٨). وهذا نفسه رأي إمام الحرمين (أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله الجويني (٤١٩-٤٧٨)، انظر مثلا كتابه "الغياثي" (=غياث الأمم في التِيَاث الظلم) ص ١٨٦ وما بعدها.

(٣١) العمليات: الفقهيات. مسائل العبادات والمعاملات. ومع ذلك فالإجماع حتى في هذا الميدان متعذر ولا يتقرر إلا في الأصول أما الفروع فهي مجال للاختلاف: تعدد المذاهب والإجتهادات. وينقل ابن رشد هذا "الوضع" نفسه إلى ميدان العقيدة فيمنع الاختلاف -التأويل في أصول الدين ومبادئه ويجيزه في "ما بعد المبادئ" وهي بمثابة الفروع. كما سنرى بعد..

(أ) في و: "فان". ٢ (ب) في و: "و". ٢/ب/٢ (ج) في و: "وغيرهم".

مسألة ما في عصر ما إلا [بأن][ا] يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين (١.٣) في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوما أشخاصُهم ومبلغ عددهم، وأن يُنقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم [فيها][ب] نقل تواتر[٣٢]، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن. وأن العلم بكل مسألة يجب [ألا][ج] يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

[٢٩] أَمَّا وكثيرٌ[د] [٣٣] من الصدر الأول قد[هـ] نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه –مثل ما روى البخاري عن علي بن أبي طالب[و] رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله، ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف– **فكيف** يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية. ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يَعلَم بحقيقتها[ز] جميع الناس؟ وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ونكتفي بحصول الإجماع فيه[ح] بأن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف. فإن هذا كاف[ط] في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات.

---

(٣٢) **التواتر**: في اللغة التتابع، خصوصا تتابع الأشياء الواحد تلو الآخر مع فواصل بينها. وهو من الوتر: الفرد. وفي اصطلاح المحدثين والفقهاء: أن يأتي الخبر من أفراد متعددين لا يجمعهم جَامع يحمل على الشك في اتفاقهم على الكذب. وهذا المعنى هو المقصود في عبارة ابن رشد.

(٣٣) وردت هذه الجملة في الطبعات المتداولة غير قابلة للفهم: والصواب ما أثبتناه: فحرف "أمَّا" هنا للتوكيد وهو يفيد الشرط، وجواب الشرط لابد فيه من الفاء. وهو هنا كلمة: "فكيف..".

(ا) في و: "أن"، (ب) سقطت من: و، ن، ل (ج) في و، غ، ن، ع، ل: "أن لا"، بدلا من: "ألا"، (د) في ت، غ، ع: "أما وكثير"، بدلا من: "وأما كثير"، (هـ) في ت: "قد"، بدلا من: "فقد"، (و) سقطت: "بن أبي طالب" من: ت، غ، ن (ز) في ع: "بتحقيقها" خلافا لجميع النسخ والطبعات المذكورة، (ح) في ت: "ويكتفي حصول الإجماع فيها". –في غ: "ويكتفي في حصول الإجماع فيها"، وكذلك في ع. في ن: "ونكتفي في حصول الإجماع فيها". (ط) في إ، ت: "كلف"، بدلا من: "كاف".

[٩ – تكفير الغزالي الفلاسفة مسألة فيها نظر...]

[٣٠] فإن قلت: فإذا[ا] لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل، إذ لا يتصور في ذلك إجماع[ب] (٣٤)، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر[= الفارابي] وابن سينا ؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما[ج] في كتابه المعروف بـ "التهافت" في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد.

[٣١] قلنا: الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياهما [في ذلك] قطعا، إذ قد صرح في كِتَاب التفرقة(٣٥) أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال. وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل. لِمَا روي عن كثير من السلف [الأول][د]، فضلا عن غيرهم، أن ههنا تأويلات يجب أن لا يفصح[هـ] بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم: لأن الاختيار عندنا هو الوقوف[و] على قوله تعالى: "والراسخون في العلم"(٣٦).

---

(٣٤) الإجماع: انظر تفاصيل حول الإجماع واختلاف الأصوليين والفقهاء في شأنه في كتابنا "بنية العقل العربي" ص ١٢٥. انظر المرجع نفسه بشأن التواتر وعلاقته بالإجماع ص ١١٨–...

(٣٥) فيصل التفرقة: نفس المعطيات السابقة.

(٣٦) الراسخون في العلم: يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: "**محكمات**": أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. "**متشابهات**": مشتبهات محتملات. "**هن أم الكتاب**": أي أصل الكتاب تُحْمَل المتشابهات عليها وتُرَدُّ إليها. ومعنى "**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**": أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه، إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع". ويضيف: "ومنهم من **يقف** على قوله "إلا الله" **ويبتدئ** "والراسخون في العلم يقولون... ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه". وهذا رأي أهل السنة عموما. أما المعتزلة والزمخشري منهم فيختارون الرأي الأول فيجعلون لفظ "العلماء" معطوفا على "الله" بمعنى أنهم يعلمون تأويله. أما عبارة "يقولون آمنا به" فهي عندهم –كما يقول الزمخشري– "كلام مستأنف موضع لحال الراسخين: بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به ←

(ا) في إ: "ماذا"، في م، ت: "وإذا"، °، °، ٤/١٣ (ب) في م: "ذلك في إجماع"، بدلا من: "في ذلك إجماع". –(ج) في إ: "بتكفيرهم"، بدلا من: "بتكفيرهما" (د) سقطت من: و(هـ) في ت، غ، ع، وردت هذه العبارة هكذا: "تأويلات لا يجب أن يفصح بها"، (و) في ت: "الوقود"، بدلا من: "الوقوف"، (تصحيفا).

لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان [به][ا] ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به.

[٣٢] وهذا إنما يُحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا[ب] لا يكون إلا مع العلم بالتأويل. فإن [غير][ج] أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به[د] لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان. وإن[هـ] كان بالبرهان فلا يكون إلا مع [العلم][و] بالتأويل، لأن الله تعالى[ز] قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة. والبرهان لا يكون[ح] إلا على الحقيقة. وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض. وهذا بين بنفسه عند من أنصف.

[١٠- الحكماء لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات..]

[٣٣] وإلى هذا كله فقد [نرى][ط] أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين[ي] فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أنه يعلمها تعالى[ك] بعلم غير مجانس لعلمنا بها[ل]

= أي بالمتشابه "كل من عند ربنا". ثم يضيف: وقرأ عبد الله: تأويله إلا عند الله. وقرأ أُبَـيّ: ويقول الراسخون" (الزمخشري. الكشاف. ص ٣٣٢-٣٣٤). وابن رشد يختار هنا رأي المعتزلة ولكن بفهم آخر متميز. شرحه أعلاه بقوله: "لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به. ما لا يوجد عند غير أهل العلم". بمعنى أن الراسخين في العلم هم الذين يميزون بين المحكم والمتشابه، ولذلك "يقولون آمنا به كل من عند ربنا". أما غير العلماء فهم لا يعانون من إشكال المتشابه لأنهم لا يفرقون بينه وبين غيره.

(ا) سقطت من: و (ب) يوجد لفظ "إيمان" على هامش إ. توضيحا لكلمة "هذا" (ج) في و: "كان" (د) في ت: "بها". (هـ) في إ. ت، ع: "وإذا". – أما في ن: "ان". بدلا من: "وإذا". (و) سقطت من و. ولقد وردت هذه العبارة في ت: "إلا مع علم التأويل" وفي الترجمة العبرية: "مع بالتأويل"العلم (ز) في ت، ع: "عز وجل". بدلا من: "تعالى". (ح) في هامش إ: "لا يقوم" (ط) في و: "يرى" (ي) في ت: "المشارين". بدلا من: "المشائين". (ك) في ت. غ، ن. ع، ل: "أنه تعالى يعلمها". (ل) لم تسقط: "بها" من ت. خلافا لما ارتآه عمارة. ٣٩.

وذلك أن علمنا بها[ا] معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه [بالوجود][ب] على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود[ج].

[٣٤] فمن شبه العِلْمين أحدَهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات[د] وخواصَّها واحدة، وذلك غاية الجهل. فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث و[][هـ] القديم فهو **(٣/ب)** مقول باشتراك الاسم المحض: كما يقال في[و] كثير من الأسماء [][ز] المتقابلات. مثل الجلل المقول على العظيم والصغير. والصريم المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس [ههنا][ح] حد[٣٧] يشتمل[ط] العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا. وقد أفردنا في هذه المسألة قولا حركنا إليه بعض أصحابنا[ي].

[٣٥] وكيف يتوهم على المشائين[٣٨] أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات. وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل[٣٩]. وأن ذلك العلم المنذر يحصل

---

(٣٧) الحد: هو التعريف الذي يعبر عن ماهية الشيء ويكون بالجنس والفصل النوعي مثل تعريف الإنسان بأنه: "حيوان عاقل". ("حيوان": جنس. و "عاقل": فصل نوعي. يفصل نوع الإنسان عن جنس الحيوان. والتعريف عند أرسطو هو البحث عن الماهية وهو الهدف من مبحث "التصور".

(٣٨) المشاؤون: تلامذة أرسطو وأتباعه من بعده، سموا بهذا الاسم لأن أرسطو كان يلقي دروسه ماشيا وطلبته بجانبه. في حديقة مدرسة اللقيون (الليسي).

(٣٩) يحيل إلى آراء أرسطو في كتابه المعروف عند العرب باسم " الحاس والمحسوس". وقد وضع له ابن رشد تلخيصا بنفس الاسم. ويتحدث الكتاب. في المقالة الثانية. عن "الرؤيا" التي "منها ما يسمى كهانة ومنها ما يسمى وحيا" الخ... وعلى آراء ارسطو هذه شيد الفارابي نظريته في النبوة. نشره عبد الرحمان بدوي ضمن مجموع بعنوان "أرسطوطاليس في النفس" مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٢. وقد عرف الكتاب عند اللاتينيين باسم الطبيعيات الصغرى: Parvanaturalias.

(ا) سقطت: "بها" من: ت (ب) في و: "في الوجود". (ج) في ت، م: "الوجود"، بدلا من: "الموجود". (د) وردت في ت: "المتقات"، بدلا من: "المتقابلات". (هـ) أضاف عبارة: "والعلم ". (و) سقطت: "في" من ت، ومن جميع الطبعات التي نحيل عليها (ز) في ت، غ، ن، ع، ل: "على" -(ح) في و: "هنا" - ٣/ب/٢(ط) في إ، ت، غ، ع: "تشمل"، بدلا من: "يشمل". (ي) والإشارة هنا إلى الرسالة التي عالج فيها أبو الوليد مسألة العلم الإلهي التي اشتهرت **بالضميمة**. والتي ننشرها مع هذا النص. انظر لاحقا.

للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه. وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط –على النحو الذي نعلمه نحن– بل ولا الكليات: فإن الكليات المعلومة عندنا [معلولة][ا] أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدى [إليه البرهان] [ب] أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي. فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم [][ج].

[١١– قدم العالم: الاختلاف في التسمية...]

[٣٦] وأما مسألة قدم العالم [أو][د] حدوثه [فإن الاختلاف][هـ] [فيها] [و] عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء.

[٣٧] وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في [تسمية][ز] الطرفين واختلفوا في الواسطة.

–فأما الطرف الواحد فهو: موجود وجد من شيء غيره وعن شيء[ح]: أعني عن سبب فاعل ومن مادة. والزمان متقدم عليه: أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهذا[ط] الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة.

– وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما. وهذا الموجود مدرَك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي[ي] هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره.

(ا) في و: "معلومة"، (ب) في و: "البرهان إلى"، (ج) في و: أضيف: "تكفيرهم" سهوا، وأمامه على الحاشية تصويبات غير مفهومة (د) في و: "و"، ٣/ب/٩ (هـ) سقطت من: و (و) في و: "فيه" (ز) في و: "مسألة" (ح) سقطت: "غيره وعن شيء" من: ن (ط) في ن، ل: "وهذا"، بدلا من: "فهذا"، (ي) سقطت "الذي" من: ن، ل

- وأما الصنف من الموجود[ا] الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان. ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل. وهذا هو العالم بأسره.

[٣٨] والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه. أو يلزمهم ذلك. إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام[٤٠]. وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه[٤١]. وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي. فالمتكلمون يرون أنه متناه. وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل.

[٣٩] فهذا الوجود الآخر الأمرُ فيه[ب] بَيِّنٌ أنه قد أخذ[ج] شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم. فمن غلَّب عليه ما فيه من شبَه القديم على ما فيه من شبه [المحدث][د] سماه قديما. ومن غلَّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة. والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهيا[هـ] (١٧٠) عندهم من الماضي.

[٤٠] فالمذاهب في العالم ليست تتباعد [ ][و] كل التباعد[ز] حتى يكفر بعضها ولا يكفر. فإن الآراء التي[ح] شأنها هذا (٤/ا) يجب أن تكون في الغاية

---

(٤٠) **الزمن عند المتكلمين** مقارن للحركات والأجسام. وخصائصه عندهم ثلاثة: ١) أنه مؤلف من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة. ٢) ربطوا بين الزمن والمتزمن فيه كما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه. وجعلوا من ذلك وحدة واحدة (وهذا ما يشير إليه ابن رشد أعلاه). ٣) ينظرون إلى الزمن من حيث وظيفته، أي من حيث هو تقدير الحوادث بعضها ببعض دون أن يعني ذلك استقلال الزمان عن الحوادث." (انظر كتابنا "بنية العقل العربي" ص ١٩١).

(٤١) **الزمان المستقبل غير متناه**: أي يقولون بالحياة الأخرى والخلود فيها.

(ا) وردت كذلك في التيمورية: "الموجود". (ب) وردت: "فيه" بنسخة و، فوق السطر، مما يرجح بأن ناسخها قد اعتنى بتصحيحها ومراجعتها في هذا الموضع. (ج) في ن: "آخذ". تصحيفا من شأنه. أن يشوه مراد النص(د) في و: "الحادث". (هـ) في ت، غ: "متناه"، بدلا من: "متناهيا"، ١٧ (و) في و: مضاف: "في العالم (ز) سقطت: "كل التباعد". من: ع (ح) سقطت: "التي" من: ت، م.

[من][أ] التباعد. أعني أن تكون متقابلة، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة: أعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة. وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك.

[١٢ - المتكلمون ليسوا على ظاهر الشرع بل متأولون..]

[٤١] وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تُصُفِّح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء[ب] عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين[٤٢]. أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تبارك[ج] وتعالى "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء"[د] يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء. وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود [][هـ] الذي هو عدد حركة الفلك[٤٣]. وقوله تعالى "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات"[و] يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا ظاهرا[ز] بعد هذا الوجود[٤٤]. وقوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"[ح] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء.

[42] فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا. فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟ والظاهر، الذي قلناه، من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء.

---

(٤٢) من الطرفين: الماضي والمستقبل.
(٤٣) أن وجودا -كان موجودا-قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء ، وزمانا -كان موجودا- قبل هذا الزمان الذي تعده حركة الفلك: زماننا الطبيعي.
(٤٤) يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا -سيكون -بعد هذا الوجود.

(أ) في و: "في". (ب) في ن، ل: "الأنباء"، بدلا من: الإنباء"، ١٣٤(ج) سقطت: "تبارك" من: ت، غ، ن، ع، ل (د) سورة هود، ٧/١١(هـ) "وهو العرش والماء" ضرب فوقها بخط وذلك في عرف النسخ وتقاليده أنها محذوفة. (و) سورة إبراهيم ٤٨/١٤. (ز) في ت، غ، ن، ع، ل: "ثانيا". بدلا من: "ظاهرا". (ح) وتتمة الآية: "فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين"، فصلت، ١١/٤١.

[١٣ – خطأ العلماء مصفوح عنه وخطأ غيرهم إثم محض]

[٤٣] ويشبه أن يكون[ا] المختلفون في تأويل[ب] هذه المسائل العويصة[ج] إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين[د]: فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم [في][هـ] النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق -كما لنا أن نقوم أولا نقوم. وإذا كان من شرط التكليف[٤٥] الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، إذا كان من أهل العلم، معذور. ولذلك قال عليه السلام "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا[و] أخطأ فله أجر[ز]". وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود [بأنه][ح] كذا أو ليس بكذا؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل. وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي [يقع][ط] من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة[ي] التي كلفهم الشرع النظر[ك] فيها.

[٤٤] وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية[ل]. فكما[م] أن الحاكم الجاهل [بالسنة إذا أخطأ في الحكم][ن] لم يكن معذورا، كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر. وإذا كان يشترط في الحاكم، في الحلال والحرام، أن [تجتمع][ص] له

(٤٥) **من شروط التكليف** في الإسلام البلوغ والعقل والحرية أو الاختيار: فالمكره لا يجري عليه حكم الشرع كما لا يجري على الصبي ولا على فاقد العقل.

(ا) سقطت: "أن يكون" من: ت، ومن: م (ب) سقطت: "تأويل" من: ت، م (ج) في ت: "الغويصة". بدلا من: "العويصة"، (د) وردت هذه العبارة في و. ت، م هكذا: "إما مصيبون مأجورون وإما مخطئون معذورون" /، و"مصيبون" في ت: "يصيبون" (هـ) في و: "بالنفس"، (و) في إ. ت، م، غ: "وإن". (ز) حدثنا عبيد الله بن عمر ... قال: قال رسول الله (صلعم) "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر" سنن أبي داود، راجعه على عدة نسخ وضبط أحاديثه وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية، ج. ٣، كتاب الأقضية. (ح) في و: "أنه" (ط) في المتن: "يقعوا"، ولكن مصحح "يقع" فوق السطر (ي) في ت: "الغويصة"، (ك) وردت: "النظر" هكذا في ت، (ل) في و: "العلمية" مرسومة بشكل واضح. (م) في ت، م: "فكان"، (ن) سقطت من: و (ص) في و: "يجتمع"، ٤/١/.

أسباب الاجتهاد، وهي[أ] معرفة الأصول [ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات][ب]: أعني أن يعرف الأوائل العقلية[ج] ووجه الاستنباط منها.

[١٤ - الخطأ في مبادئ الشرع لا عذر فيه]

[٤٥] وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يُعذَر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ [في صناعة الطب والحاكم الماهر][د] إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن. وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس. بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي[هـ] جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع: وهذا [][و] مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات و[بالسعادة][ز] الأخروية (٤/ب)[ح]، والشقاء [الأخروي][ط](٤٦).

(٤٦) مبادئ الدين ثلاثة: في البخاري عن 'بي هريرة قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَاسِ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ مَا الإِيمَانُ ؟ قَالَ الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ وَكتبهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ... يعتبر ابن رشد هنا التسليم بهذه المبادئ الثلاثة أمرا ممكنا بطرق الاستدلال الثلاثة: البرهانية والجدلية والخطابية. ففي الفلسفة الأرسطية يثبت وجود السبب الأول بالبرهان من اعتبار تسلسل الأسباب في الطبيعة. وفي علم الكلام (الجدل) يكررون أن العالم حادث وأنه لا بد لكل حادث من محدث كما أنه لابد لكل مصنوع من صانع. أما الطرق الخطابية التي تبرهن على وجود الله فتعتمد تنبيه الإنسان إلى عظمة الكون ونظامه وغير ذلك من الأمور التي وردت في آيات عديدة من القرآن.

(أ) في ت، م، ن، ل: "وهو"، (ب) سقطت من: و، (ج) في ت: "العملية"، بدلا من: "العقلية"، (د) سقطت من و. ولم ينبه نادر على هذا الأمر(هـ) في و: غير واضحة تماما، غير أنها لا تخلو من أن تكون: "تفضي" أو "تقتضي"،(و) في و: "هو". (ز) في و: "والسعادة"،
(ح) في و، إ، ت: "الأخراوية"، (ط) في و: "الأخراوية"، في ت: "الأخراوي".

[٤٦] وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي[ا] إليها أصناف الدلائل[ب] الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل [الخطابية][ج] والجدلية والبرهانية. فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، إذا كانت أصلا من أصول الشرع، كافر معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن [التعرض][د] إلى معرفة دليلها. لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له [سبيل][هـ] إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة[٤٧]. ولذلك قال عليه السلام "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي"[و]، يريد بأي طريق اتفق لهم من [طرق][ز] الإيمان [الثلاثة][ح].

[١٥- السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن...]

[٤٧] وأما الأشياء التي لِخَفَائِها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده اللذين[ط] لا سبيل لهم إلى البرهان. إما من قِبَل فطرهم وإما من قبل عادتهم وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم[ي]، بأن ضرب لهم أمثالَها وأشباهَها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها [بالأدلة][ك] المشتركة للجميع: أعني الجدلية و[الخطابية][ل]. وهذا هو السبب في أن انقسم[م] الشرع إلى ظاهر وباطن: فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل

(٤٧) يناظر ابن رشد هنا بين البرهان والجدل والخطابة وبين طرق الدعوة الثلاثة الواردة في قوله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل ١٢٥)

(ا) في ت: "يؤدي"، بدلا من: "تؤدي". (ب) في و: "الأدلة". (ج) في و، ت: "الخطبية". (د) في و: "التعريض". (هـ) في و: "سبيلا". ٤/ب/٣ (و) حدثنا قتيبة بن سعد، حدثنا ليث بن سعد عن عقيل عن الزهري قال [...] وقد قال رسول الله (صلعم) أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا ألا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله. صحيح مسلم، باب الجهاد. (ز) في و: "طريق". (ح) في و: "الثلاث". (ط) في و: "واللذين". (ي) كذلك وردت: "التعلم" في ت، خلافا لما نبّه عليه عمارة. (ك) في و: "بالدلالة". (ل) في و: "الخطبية". (م) في و: "نقسم".

البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في [كتاب](ا) التفرقة(٤٨).

[٤٨] وإذا(ب) اتفق، كما قلنا، أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نَحْتَج أن نضرب له [أمثالا](ج)،وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة [أخروية](د) هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد(هـ) بهذا القول أن [يسلم](و) الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم(ز)، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط.

---

(٤٨) ميز الغزالي بين " خمس مراتب" في الوجود: ١) " **الوجود الذاتي**" وهو يقع "خارج الحس والعقل ولكن يأخذ عنه الحس والعقل صورة فيسمى أخذه إدراكا وهذا كوجود السماوات والأرض والنبات" الخ... ٢) "**الوجود الحسي**" وهو "يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ولا يشاركه غيره . وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهد المريض المتيقظ إذ تتمثل له صورة، ولا وجود لها خارج حسه". ٣) "**الوجود الخيالي**" وهو " صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمض عينيك". ٤) "**الوجود العقلي**" وهو " أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كـ "اليد" عندما يقصد بها القدرة والبطش الخ.. ٤) " **الوجود الشبهي**" وهو "أن يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته". و يمثل له الغزالي بـ: "الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى. فإن الغضب مثلا حقيقته انه غليان دم القلب لإرادة التشفي ... فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب". (الغزالي . فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ج ٣. دار الكتب العلمية . بيروت.١٩٨٦. ص. ١٢١ وما بعدها). هذه خمسة أصناف ووصف ابن رشد لها بـ "الأربعة أو الخمسة" مفهوم من السياق: فالأصناف التي يصدق فيها الزوج "ظاهر/باطن" هي أربعة فقط، هي الحسي والخيالي والعقلي والشبهي، وهي المقصودة في السياق إذ هي التي تكون موضوع ضرب الأمثال فيكون هناك ظاهر وباطن. أما الوجود الذاتي فالتعبير عنه لا يكون بالمثال بل يكون مباشرا كقولك "السماء" وأنت تقصد المعنى الحقيقي لهذه الكلمة أي وجودها الذاتي. ذلك هو معنى عبارة ابن رشد لا ما تخيله بعض "المحققين".

(ا) في و: "كتب"، (ب) في ت: "وإذ"، بدلا من: "وإذا"، (ج) في و: "مثالا"، (د) في و، ت: "أخراوية"، (هـ) في و: "قُصِد" هكذا بعد تصحيحها من طرف الناسخ الذي ضرب بخط على "نا"، ذلك (و) في و: "يتسلم"، (ز) في الترجمة العبرية، وفي غ: "خواصهم"، بدلا من: "حواسهم".

[١٦ - أصناف القول الديني : ما يؤول وما لا يؤول]

[٤٩] وإذا تقرر لك[ا] هذا فقد ظهر لك من قولنا [= مما قلناه آنفا]:

- أن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة.

- وهاهنا[ب] أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة. ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول. ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ[ج] أخبرته أن الله في السماء: اعتقها فإنها مؤمنة[د]، إذ[هـ] كانت ليست من أهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل. أعني أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه. يعسر وقوع التصديق[و] لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل. ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان -وهم الذين شَدَوْا عن[ز] رتبة الصنف الأول قليلا في النظر[ح] -اعتقادُ[٤٩] الجسمية. ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه: أنها من المتشابهات[ي][٥٠]، وأن الوقف في قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله"[ك].

(٤٩) غاب معنى هذه العبارة على بعضهم فأضافوا : "إنكار" قبل كلمة "اعتقاد". والواقع أن معنى الجملة واضح ولا يحتاج إلى زيادة: وكل ما هناك أن قوله "هم الذين شدوا (ارتفعوا) إلى قوله في النظر". جملة اعتراضية. فكلمة "اعتقاد" فاعل لـ: يدخل. والمعنى أن الذين لا يفهمون من النسبة إلى "السماء" . في عبارة " إن الله في السماء"، إلا المكان، يتصورون الله تصورا فيه تجسيم.

(٥٠) يميز الأصوليون في ألفاظ الشرع بين عدة أصناف حسب درجة وضوح دلالتها. من ذلك "المتشابه" وهو اللفظ " الذي يحتاج في فهم المراد منه إلى تفكر وتأمل". وسمي متشابها لكونه " يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ. ولذلك احتاج تمييز المراد منها باللفظ إلى فكر وتأمل يتميز به المراد من غيره". وعكسه "المحكم" وهو " ما فهم المراد من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره" الباجي: كتاب الحدود في الأصول. نفس المعطيات السابقة.

(ا) سقطت: "لك" من: ت. ومن جميع الطبعات التي نحيل عليها (ب) في و: "وهنا"، وكذلك في: ت، (ج) في ت، غ: "إذا (د) عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: قلت يا رسوا الله، جارية لي صككتها صكة، فعظم ذلك على رسول الله (صلعم). فقلت: أفلا أعتقها؟ قال: "ائتني بها" قال: فجئت بها. قال: "أين الله"؟ قالت: في السماء، قال: "من أنا"؟ قالت: أنت رسول الله، قال: "أعتقها فإنها مؤمنة". سنن أبي داود. (هـ) في ت: "إن" (و) جاء بحاشية و، في هذا الموضع : "انظر من يعتقد الجسم لله". وهي من وضع الناسخ، أو قارئ للنسخة على الأرجح (ز) في ت، غ، ن، ع. ل: "شدوا على" بدلا من: "بعُدوا عن". (ح) أضاف كل من ن، ع، ل كلمة "إنكار".

وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول، فقد يختلفون في تأويله. وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان.

– وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، (٥/أ) وذلك لعواصة [ا] هذا الصنف واشتباهه. والمخطئ في هذا معذور: أعني من العلماء.

[١٧– المعاد كوجود..والمعاد كاحوال]

[٥٠] فإن قيل: فإذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله؟

[51] فنقول: إن هذه المسألة، الأمرُ فيها بَيِّنٌ أنها من الصنف المختلف فيه. وذلك أنّا نرى قوما ممن ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون: إن الواجب حملها على [ظاهرها] [ب]، إذ كان ليس هاهنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية. وقوم آخرون [ج] أيضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا. وفي هذا الصنف أبو حامد معدود، وكثير من المتصوفة. ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه[٥١].

---

(٥١) يشكك د. محمد عمارة في شرعية إدراج الغزالي ضمن من يتأولون الآيات التي يتحدث ظاهرها عن "البعث الجسدي والجزاء الحسي" ويقول إنه راجع للغزالي أكثر من خمسة عشر كتاباً ورسالة فلم يجد فيه شيئا من ذلك.(ص ٥٠). والحق أن رأي ابن رشد هنا مبرر تماما. يقول ابن طفيل في مقدمة كتابه "حي بن يقظان": "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور: تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تتحللها. ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في "كتاب التهافت" إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في "كتاب الميزان" (=ميزان العمل للغزالي) :إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في "كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال" :إن اعتقادده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول بحث". وما يقوله ابن طفيل صحيح تماما. انظر "ميزان العمل " للغزالي تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٤ ص ١٨٥. أما تبني الغزالي لمذهب الصوفية في كتابه "المنقذ من الضلال" فأمر لا يحتاج إلى بيان.

(ا) في ت: "لغواصة"، بدلا من: "غواصة (ب) في و: "ظواهرها"، (ج) في ت: "أخر" بدلا من: "آخرون".

[52] ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا، والمصيب مشكورا ومأجورا(ا). وذلك إذا اعترف بالوجود(ب) وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا(ج) في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود. وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرا لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به بالطرق(د) [الثلاثة](هـ) المشتركة(و) للأحمر والأسود.

[٥٣] وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه(ز) حملها على ظاهرها(ح) وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك ما(ي) نرى أن من كان من الناس فرضُه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. [فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر](ك). والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا [يجب أن لا تُثبت](ل) التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان.

[٥٤] فأما(م) إذا أُثْبِتَتْ(ن) في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية و[الخطابية](ص) أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ(ع) على الشرع وعلى الحكمة. وإن كان الرجل إنما قصد خيرا: وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك. ولكن(ف) كثَّر بذلك أهل(ض) الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثَلْبِ الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا هو أحد مقاصده بكتبه. والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه: بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى أنه كما قيل:

يوما يمانٍ إذا لاقيت ذا يمَنٍ   وإن لقيت معدِّيًّا فعدنان

(ا) في ت، غ، ن، ع: "أو مأجورا"، بدلا من: "ومأجورا"، (ب) في غ، ن، ع، ل: "بالوجود"، بدلا من: "بالموجود"، (ج) في ت: "ولا في وجوده"، (د) في ت، غ: "في الطرق"، بدلا من: "بالطرق"، (هـ) في و، ت، غ، ن، ل: "الثلاث"، (و) في ت: "المشترك". (ز) سقطت: "عليه" من: ت، وفي ع: "في حقه"، (ح) في إ، ت، م، غ: "الظاهر"، بدلا من: "ظاهرها". (ط) "ما" مثبتة في و، (ما)، (ي) سقطت من: و(ك) في و: "ولهذا ما يجب أن لا تثبت". في ت، م: " ولهذا ما لا يجب ألا تثبت" (ل) في ت، م، غ، ن، ل: "وأما"، بدلا من: "فأما"، (م) في ت، غ: "ثبتت"، بدلا من: "أثبتت"، (ن) في و، ت: "الخطبية"، (ص) في ع: "فخطر" بدلا من: "فخطأ".

[٥٥] والذي يجب على أئمة المسلمين: أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن >هذا<[ا] العلم، إلا من كان من أهل العلم. كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان[ب] أخفَّ، لأنه لا يَقِفُ على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل [الفطر][ج] الفائقة. وإنما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية[د]، والقراءة على غير ترتيب، وأخذها من غير معلم. ولكن منعها[هـ] بالجملة صادٌّ لما دعا إليه الشرع، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل[و] أصناف الموجودات[ز]، إذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدًّا لمعرفتها على كنهها، وهم أفضل أصناف[ح] الناس. فإنه على [قدر عظم][ط] الموجود[ي] يعظم الجور[ك] في حقه، الذي هو الجهل به، ولذلك قال تعالى "إن الشرك لظلم عظيم".[ل]

[٥٦] فهذا ما رأينا أن [نثبته][م] في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة. ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استجزنا[ن] أن نكتب في ذلك حرفا ولا أن [نعتذر][ص] في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن (٥/ب) شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان. والله الهادي و الموفق للصواب.[٥٢]

---

(٥٢) يبدو أن هذه كانت نهاية الكتاب في صياغته الأولى .فقد تكلم فيه بالفعل "بين الشريعة والحكمة" يعني موقف الشرع من النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ،ورد على الناهين عن النظر في كتب الفلسفة، ثم طرح مسألة خرق الإجماع في التأويل ورد على الغزالي في تكفيره الفلاسفة في المسائل الثلاث. ثم ختم بالإشارة إلى واجب أئمة المسلمين في هذه المسألة وهو نهي من ليس من المتعاطين للفلسفة عن جدارة، أي الذين لا يتوفر فيهم الاستعداد الفكري والإرادة الحسنة، نهيهم من الخوض فيها ، مؤكدا في الوقت نفسه على عدم التعرض لمن هم من أهل للنظر فيها، منبها إلى أن الضرر ليس منها هي نفسها بل من سوء استعمالها. فالموضوع إذن قد أحيط به من جميع جوانبه. ولكن ابن رشد رأى -لسبب أو لآخر-أن يستأنف القول فيه من جديد، ليتناول مسألة جديدة لها علاقة بالموضوع ولكنها أعم منها وهي مسألة ما يؤول ومالا يؤول وأصناف الناس بحسب التأويل وسنرى أنه سيشعر خلال البحث أن الموضوع أوسع، وأنه يتطلب كتابا مستقلا، وسيكون هو " الكشف عن مناهج الأدلة".

(ا) إضافة من طبعة المكتبة المحمودية (ب) في إ: "البراهين"، بدلا من: "البرهان" (ج) في و "الفطرة"، (د) في ت، غ، ع: "العلمية"، بدلا من: "العملية"، (هـ) في إ، ت: "سعيها"، بدلا من: "منعها"، وفي غ: "شائعها" (و) في ت، غ: "أفضل"، بدلا من: "والأفضل"، (ز) في ت: "الوجودات"، بدلا من: "الموجودات"، (ح) سقطت: "أصناف" من: و (ط) في و: "عظم قدر"، (ي) في ت: "الوجود"، بدلا من: "الموجود"، (ك) في ت: "الجود"، بدلا من: "الجور"، (ل) لقمان ١٣، (م) في و "نثبت"، (ن) في إ، ت: "استخرنا".

[الفصل الثالث: التأويل، متى، وكيف ،ولمن...؟]

[١٨ – مقصود الشرع: تعليم الحق وعمل الحق]

[٥٧] وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى[ا] وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة[ب] منها، ومعرفة السعادة [الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة][ج]، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال [هي التي تسمى][د] العلم العملي.(٥٣)

[٥٨] وهذه [=الأفعال] تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه. والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع [أو][هـ] نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه. ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني، وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التي هي سبب السعادة، [سمى] كتابه "إحياء علوم الدين".

وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول:

---

(٥٣) العلم العملي: يعرف الفارابي العلم المدني بأنه العلم الذي "يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن وعن الغايات التي لأجلها تفعل" الخ.. والفقه في الشريعة كالعلم المدني قي الفلسفة، ولذلك يصنفه كفرع للعلم المدني أو نوع منه.

(ا) سقطت: "تبارك" من: ت، غ (ب) في إ، ت: "الشريعة"، بدلا من: "الشريفة". (ج) سقطت هذه العبارة من: و، ولم ينبّه نادر على ذلك. و"الأخروية"–"الأخروي" مثبتة على التوالي في ت: "الأخراوية" "الأخراوي".. وتجدر الإشارة إلى أنه لو رمّمنا هذا السطر من: و، بالرجوع إلى ما جاء في حاشيتها في هذا الموضع يمكن أن نقف على ما يلي: "... الشريفة منها ومعرفة الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء". (د) في و، ت: "هو الذي يسمى"، ٥ (هـ) ضرب ناسخ و، على: "ظاهر" بخط.

[١٩ – طرق الشرع في التصديق طرق خطابية أساسا]

[٥٩] – لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق،

– وكان التعليم صنفين: تصورا وتصديقا(٥٤)، كما بيَّن ذلك أهل العلم بالكلام(٥٥)،

– وكانت [طرق التصديق](ا)الموجودة للناس ثلاثة(ب): البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنتين(ج): إما الشيء نفسه وإما مثاله،

– وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل(د) الجدلية فضلا عن البرهانية، مع [](هـ) ما في تعلم(و) الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها،

– وكان الشرع إنما مقصوده تعليم [الجميع](و)،

* وجب أن يكون الشرع يشتمل على [جميع](ز) أنحاء طرق التصديق. وأنحاء طرق التصور.

---

(٥٤) التصور والتصديق: يميز المناطقة القدماء بين **التصور** وهو معرفة تكتسب **بالحد** (= التعريف) مثل تصورنا ماهية الإنسان، وبين **التصديق** وهو حكم يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا –أو حكمنا– "أن لكل شيء مبدأ". ومن هنا انقسم المنطق عند القدماء إلى مبحثين مبحث التصور ويتناول الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التي يستخلصها الإنسان من إدراكه الأشياء. ومبحث التصديق وموضوعه القياس وأشكاله وضروبه أي الطرق التي يستعملها العقل في الربط بين تصورين والحكم بأن هذا الشيء أو هذا الموضوع هو على هذه الحال أو تلك.

(٥٥) المقصود هنا المناطقة.

(ا) في و: "الطرق"، وسقطت منها: "التصديق"، وعلى حاشية هذا الموضوع أضيفت "التصديق" بخط مغاير للخط الأصلي (ب) في ت: "ثلاث"، – في غ، ن، ل: "ثلاثا"، بدلا من: "ثلاثة"، (ج) في و: "اثنان"، – وفي ت: "اثنين"، – وفي غ: "اثنان"، ٢٣(د) في ت: "أقاويل"، بدلا من: "الأقاويل"، (هـ) في و: "أن"، ٥/ب/١١ (و) في ت: "تعليم"، بدلا من: "تعلم"، (ز) بدلها في و: "الوجوب".

[٦٠] – ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها وهي [الخطابية والجدلية]،[ا] والخطابية أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة [بأقل][ب] الناس وهي البرهانية،

– وكان [الشرع][ج] مقصودُه الأول العناية بالأكثر، من غير إغفال تنبيه[د] الخواص،

* كانت أكثر [الطرق][هـ] المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق.

[٦١] و هذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف:

– أحدها أن تكون، مع أنها مشتركة، خاصة، في الأمرين[و] جميعا: أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها، مع كونها مشهورة أو مظنونة، أن تكون يقينية. وعرض لنتائجها، أن أُخذِتْ أنفسُها دون مثالاتها. وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل. والجاحد له أو المتأول كافر.

والصنف الثاني أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة، يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها. وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه.

والثالث عكس هذا: وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قُصِد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية. وهذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل: أعني لنتائجه. وقد يتطرق لمقدماته.

والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة[ز]، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية. وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. وهذه فَرضُ الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إمرارها[ح] على ظاهرها.

(ا) في و، ت: "الخطبية والجدلية"، يطردان فيهم (ب) في و: "لأقل"، – وكذلك في ن، ل، وفي إ، ت، غ: "ولأقل"، (ج) سقطت من: و(د) في إ، ت، غ: "لتنبيه"، بدلا من: "تنبيه"، (هـ) سقطت من متن و، والراجح أنها المثبتة بحاشيته في هذا الموضع، (و) في ع: "بالأمرين"، (ز) في ت: "يكون"، بدلا من: "تكون"، (ح) في و: "مظنونة أو مشهورة".

[٢٠ - أصناف الناس: جمهور، وجدليون،وعلماء]

[٦٢] وبالجملة، فكل ما يتطرق (٦/ا) له من هذه [=الأقاويل] تأويلٌ[أ] لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض[٥٦] الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملُها على ظاهرها في الوجهين جميعا: أعني في التصور والتصديق. إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك.

[٦٣] وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قِبَل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق: أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر. وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية، ويمكن أن يكون [=هذا] فرضَ من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية. وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا. وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا.

[٦٤] فإذن: الناس في الشريعة[ب] على ثلاثة أصناف:

- صنف[ج] ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب[د]. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

[وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة][هـ].

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

---

(٥٦) فرضهم: أي نصيبهم الواجب لهم (قارن : الفرائض)

(ا) في إ، ت: "فكل ما يتطرق إليه من هذه تأويل"، (ب) سقطت: "في الشريعة" من: ت

(ج) في و: "فصنف"، (د) سقطت: "الغالب" من: ت(د) سقطت من: و، ولقد أضاف ناسخ ت، خطأ: "وهؤلاء" بين : "التأويل" و "الجدلي" (هـ) في ت، غ، ن، ع، ل: "لمن"، بدلا من: "إلى من".

[٢١ - لا ينبغي التصريح بالتأويل للجمهور]

[٦٥] وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من[ا] هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لِبُعْدِها عن المعارف المشتركة، أفْضَى ذلك بالمُصَرِّح به والمصرَّح له[ب] إلى الكفر. والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من[ج] إبطال الظاهر وإثبات المؤول. فإذا بطل[د] الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن[هـ] تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية: أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين [الجنسين][و]، كما صنع ذلك أبو حامد.

[٦٦] ولهذا الجنس[ز] يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الإشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع. وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، إنه متشابه لا يعلمه إلا الله، وأن الوقف يجب ههنا في قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله"[ح] وبمثل هذا يأتي الجواب أيضا[ط] في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور[ي] إلى فهمها، مثل قوله تعالى "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[ك]

[٦٧] وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس[ل] إلى الكفر، وهو ضد دعوى[م] الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا: فإنا قد شاهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء

(ا) في ت، غ، ن، ع، ل: "لمن"، بدلا من: "إلى من (ب) في ت، غ، ن، ع، ل: "بالمصرَّح له والمصرح"، (ج) في ت، غ، ن، ع، ل: "والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر"، لم يثبت نادر هذا الأمر. وبحاشية و، في هذا الموضع عبارة بخط مغاير: "أنظر معنى التأويل"، (د) في ت، غ: "أبطل"، بدلا من: "بطل"، (هـ) سقطت: "أن" من: ت، غ، (و) في و: "الصنفين"، وكذلك في: ن، ل، (ز) سقطت: "الجنس" من: ت، غ، ن، ل والعبارة عند عمارة هكذا: "ولهذا الجنس [لا] يجب أن يصرّح [بها]، ويقال... (ح) آل عمران ٧، (ط) سقطت: "أيضا" من: ت، م، غ (ي) في إ: "إلى الجمهور"، بدلا من: "للجمهور"، ° (ك) الإسراء ٨٥، (ل) في ت، غ، ع: "للناس"، بدلا من: "الناس"، (م) في ع: [دعوة]، بدلا من: "دعوى".

مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك [الاعتقادات][ا] الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة.

[٢٢ - حفظ النفس...و حفظ الصحة]

[٦٨] ومثال [مقصد][ب] هؤلاء مع مقصد الشارع، مثال من قصد إلى طبيب ماهر قصد إلى[ج] حفظ صحة جميع الناس وإزالة الأمراض عنهم، بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضدادها. إذ لم يمكنه فيهم أن يُصَيِّرَ جميعَهم أطباء، لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب. فتصدى هذا إلى الناس وقال لهم: **(٦/ب)** إن هذه الطرق التي وضعها لكم [هذا][د] الطبيب ليست بحق. وشرع في إبطالها حتى بطلت عندهم. أو قال: إن لها تأويلات. فلم يفهموها ولا وقع لهم من قِبَلها تصديق في العمل. أفترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الأشياء النافعة في حفظ[هـ] الصحة وإزالة المرض؟ أو يقدر، هذا المصرِّح لهم بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها، أن يستعملها معهم أعني حفظ الصحة؟ لا، بل ما يقدر هو[و] على استعمالها معهم، ولا هم يستعملونها، فيشملهم الهلاك.

[٦٩] هذا إن صرّح لهم بتأويلات [صحيحة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا إن صرح لهم بتأويلات][ز] فاسدة، لأنه[ح] يؤول بهم الأمر إلى[ط] أن لا يروا أن هاهنا صحة يجب أن تحفظ، ولا مرضا يجب أن يزال، فضلا عن[ي] أن يروا أن هاهنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض. وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور، ولمن ليس هو بأهل له، مع الشرع. ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه، والصّاد عن الشرع كافر.

(ا) في و: "العادات"، (ب) في و: "مقصود"، (ج) سقطت: "إلى" من: ت، م، غ، (د) في و: "ان هذه الطرق التي وضع لكم الطبيب"، (هـ) سقطت: "حفظ" من: ت، م، غ (و) سقطت العبارة: "هذا المصرح (ز) سقطت من: و (ح) في ت، م، غ، ع: "لأنهم". بدلا من: "لأنه"، (ط) سقطت: "إلى " من: ت، م، غ، (ي) سقطت العبارة: "أن هاهنا صحة ... أن يروا أن" من: ت.

[٧٠] وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري، كما [لقائل أن يقول][ا]، لأنه صحيح التناسب: وذلك أن نسبةَ الطبيب إلى صحة الأبدان نسبةُ الشارع إلى صحة الأنفس: أعني[ب] أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ [صحة][ج] الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا ذهبت[د]. والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس، وهذه الصحة هي المسماة بالتقوى[هـ].

[٧١] وقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية، فقال تعالى: "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون"[و] وقال تعالى: "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم"[ز]، وقال: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"[ح]، إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى. فالشارع إنما يطلب بالعلم] الشرعي والعمل[ط] الشرعي هذه الصحة. وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة [الأخروية][ي] وعلى ضدها الشقاء الأخروي.

[٢٣ – من التصريح بالتأويل نشأت الفرق – ففرقت الناس]

[72] فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة. والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حُمِّلَها الإنسان فحمَلها[ك] وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال" الآية.[ل]

[٧٣] ومن قبل التأويلات، والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا، وبدّع بعضهم

(ا) في و: "قال القائل ان يقول"، ٦/ب/٧(ب) سقطت: "أعني" من: ت (ج) سقطت: "صحة" من: و (د) في ت، غ، ن، ل: "عَدمت"، بدلا من: "ذهبت"، (هـ) سقطت من: ت، وفي غ، ن، ل: "تقوى"، (و) البقرة ١٨٣، (ز) الحج، ٧٣ ° (ح) العنكبوت ٨٥، (ط) في ت، غ: "أو بالعمل"، بدلا من: "العمل"، (ي) في و، ت: "الأخراوية"، ويطرد فيهما هذا اللفظ كذلك (ك) في ت، ن، ل: "حُمِّلها الإنسان فأبى أن يحملها"، والغريب أن يرتكب ناسخ التيمورية هذا الخطأ. (ل) "فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الإنسان، إنه كان ظلوما جهولا"، الأحزاب ٧٢.

بعضا، وبخاصة الفاسدة منها. [فأوَّلت][ا] المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت[ب] أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق.

[٧٤] وزائدا إلى هذا كله أنَّ طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها [لا][ج] مع الجمهور ولا مع الخواص: أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص[د] فلكونها إذا تُؤُمِّلَت وُجِدَت[هـ] ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان.

[٧٥] بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي [سوفسطائية][و]، فإنها تجحد كثيرا من الضروريات: مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائط.(٥٧) ولقد [بلغ][ز] تعدي نُظَّارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارئ سبحان[ح] بالطرق التي وضعوها لمعرفتهم في كتبهم، وهم الكافرون و[ط] الضالون بالحقيقة.

---

(٥٧) يجحدون **ثبوت الأعراض**: يقول الأشاعرة إن الأعراض لا تبقى زمانين. ينكرون **تأثير الأشياء ووجود الأسباب الضرورية**: يقولون بالتجويز وهو مبدأ أساسي عندهم ومؤداه أن الموجودات كلها جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه وبالتالي فلا علاقة ضرورية بين الأشياء. يقول الغزالي: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار" (الغزالي. تهافت الفلاسفة. دار المعارف. القاهرة. ١٩٦٦ ص ٢٣٩ . انظر أيضا كتابنا "بنية العقل العربي" ص ١٩٣). **الصور الجوهرية**: العقول السماوية. **الوسائط**: مثل الكواكب و النجوم والأفلاك : فهي تؤثر في الظواهر الطبيعية على الأرض كتأثير القمر في ظاهرة المد والجزر الخ...

(ا) في و: "فتأولت"، (ب) في ت، م، غ: "كانوا"، بدلا من: "كانت"، (ج) سقطت من: و(د) سقطت عبارة: "أما مع الجمهور وأما مع الخواص" من ت، م، غ(هـ) سقطت: "وجدت" من ت (و) في و: "سفصطائية"، في إ: "سوفسطائية" (ز) سقطت من: و، ت، غ(ح) سقطت: "سبحانه" من: ت، م، غ(ط) سقطت من: و.

[٧٦] ومن ها هنا[ا] اختلفوا –فقال قوم: أول الواجبات النظر، وقال قوم: الإيمان[٥٨] – أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد [فأخطئوا][ب] مقصد الشارع وضلوا وأضلوا.

[٢٤ – الطرق القرآنية أفضل الطرق لتعليم الجمهور]

[٧٧] فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها[ج] الأشعرية، ولا غيرهم من أهل النظر، هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور[د] [بها][هـ]، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟

[٧٨] قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب فقط. فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس و [٥٩]الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة. وإذا تؤمل الأمر فيها[ز] ظهر أنه ليس يُلْفَى طرقٌ مشتركة لتعليم الجمهور أفضلَ من الطرق المذكورة فيه. فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه، أو أظهرُ منها للجميع –وذلك شيء غير موجود– فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية.

---

(٥٨) يقول المعتزلة بمبدأ " العقل قبل ورود السمع" أي أن على الإنسان أن يعرف وجود الله بالعقل حتى قبل سماعه ذلك من نبي. ومن هنا قالوا: "أول الواجبات على الإنسان المكلف النظر" ويقصدون: النظر في الكون للوصول إلى وجود الله. أما الأشاعرة فيرون أن التكليف إنما يكون بشرع وأن أول الواجبات على المكلف هو الأيمان بما جاءت به الرسل. وأما من لم تصله دعوة رسول فليس واجبا عليه معرفة الله بالعقل وحده.

(٥٩) أضاف هنا د. نادر د. عمارة عبارة >هذه هي< "لتوضيح المعنى" كما قالا. والمعنى واضح ليس في حاجة إلى تصحيح. فالأمر يتعلق بطرق ثلاث: ١) الموجودة لجميع الناس. ٢) ولتعليم أكثر الناس. ٣) والخاصة بأهل العلم.

(ا) في ت، م، غ، ن، ل: "هنا"، (ب) في و: "فاخطوا"،، وفي ت (د) في ت، م: "إلى قصد الشارع لتعليم الجمهور"، (ج) في إ، ت، م، غ: "سلكها"، بدلا من: "سلكتها"، "إلى تعليم". وتبعته في ذلك طبعات القاهرة لفصل المقال. وهذا يرجح بقوة وشدة ما ذهب إليه الحوراني وغيره، من كون نسخة التيمورية للفصل ما هي غير إعادة إنتاج لتخريج مللر، ومفردة "تعليم" في نفس العبارة وردت في و: "تعلم" هكذا، (و) سقطت من و، و في ت وجميع الطبعات المذكورة: "بها وهيا لتي"، (ز) سقطت : "فيها" من: ن، ل.

[٧٩] وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. ومن كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن(ا) يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا.

[٨٠] فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كُلِّفنا اعتقاده، ويجتهد(ب) في نظره إلى ظاهرها(ج) ما أمكنه، من غير أن يتأول من ذلك شيئا إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه: أعني ظهورا مشتركا للجميع.

[٨١] فإن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس، إذا تُؤُمِّلَتْ، يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يَخْرُجُ عن ظاهر(د) ما هو منها ليس على ظاهره، إلا من كان من أهل البرهان. وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل.

[٨٢] فإن(هـ) الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها. والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيها تأويل، إلا أهل البرهان. والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق. وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه(٦٠) على الحق ولا هو حق،(و) ولذلك(ز) كثرت البدع.

---

(٦٠) تنبيه الخواص: يستعمل ابن رشد هذا التعبير للإشارة إلى أن في النصوص الدينية ما ينبه العلماء إلى أن معناها الظاهري ليس هو المقصود وأن ثمة معنى آخر يجب البحث عنه تدل عليه أو تنبه عليه قرينة ما.

(ا) في ت: "أنه"، بدلا من: "أن"، (ب) في ن: "واجتهد" هكذا، لا معنى لها، (ج)صحطأ: واجتهد في نظره ظاهرا. والصواب ما أثبتناه (د) في ت، م، غ: "عن ظاهر"، بدلا من: "ظاهرها"، (هـ) في ت، م، غ: "فإذا".
(و) وردت عبارة: "أن تأويلهم لا يقبل ... ولا هو حق" في إ، ت، غ، ع هكذا: "أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق"، (ز) في ت، غ، م: "ولهذا"، بدلا من: "ولذلك".

[٢٥ - الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة]

[٨٣] وبودنا[ا] لو تفرغنا لهـذا المقصد وقدرنـا عليـه. وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر[ب] لنا منه. فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يـأتي بعد. فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرَّفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. فالإذاية ممن يُنسَب إليها هي أشد الإذاية، مع ما [يُوقَع][ج] بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسُبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها. والله يسدد الكل، ويوفق الجميع لمحبته، ويجمع قلوبهم على تقواه، ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته[د].

[٨٥] وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات. بهذا الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق: وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة والله الموفق والهادي بفضله. (انتهى)

(جاء في خاتمة نسخة المكتبة الوطنية بمدريد: "كمل الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على جميع الأنبياء وذلك في اليوم التاسع والعشرين من ربيع الآخر من سنة ثلاثة" .... ثم بياض بالأصل. ومن الواضح أن المقصود نسخ الكتاب وليس تأليفه. لأن تأليفه كان حوالي سنة ٥٧٥هـ).

(ا) في ت: "وبعدنا"، بدلا من: "وبودنا". (ب) في ت، م، غ: "يسَّر"، بدلا من: "تيسّر". (ج) في و: "تقع"، (د) في غ، ن، ل: "وبرحمته"، بدلا من: "ورحمته".

ضميمة في العلم الإلهي

"المسالة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في فصل المقال رضي الله عنه"

"أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم.

لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم. وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدثة عنه، وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره. فإن من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل.

[طرح المشكل]

والشك يلزم هكذا: إن كانت هذه كلها [=الأشياء المحدثة] في علم الله سبحانه قبل أن تكون: فهل هي، في حال كونها في علمه، كما كانت فيه قبل كونها؟ أم هي في علمه، في حال وجودها، على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟

فإن قلنا إنها في علم الله، في حال وجودها، على غير ما كانت عليه في علمه، قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن يكون، إذا خرجت من العدم إلى الوجود، قد حدث هنالك علم زائد، وذلك مستحيل على العلم القديم.

وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين، قيل: فهل هي في نفسها – أعني الموجودات الحديثة– قبل أن توجد كما هي حين وجدت؟ فسيجب أن يقال: ليست هي نفسها، قبل أن توجد، كما هي حين وجدت، وإلا كان الموجود والمعدوم واحدا.

فإذا سلم الخصم هذا قيل له: أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه؟ فإذا قال: نعم، قيل: فيجب على هذا -إذا اختلف الشيء في نفسه- أن يكون العلم به يختلف، وإلا فقد عُلم على غير ما هو عليه. فإذن يجب أحد أمرين: إما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له. وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه.

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان، أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة، على تقدير الوجود، وتعلق علمه بها إذا وجدت، فإنه من البين بنفسه أن العلمين متغايران، وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه. وليس يُنجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان، ومكان، وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود. فإنه يقال لهم: فإذا وجدت، فهل حدث هناك تغير أو لم يحدث. وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود؟ فإن قالوا: لم يحدث. فقد كابروا. وإن قالوا: حدث هناك تغير. قيل لهم: فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه.

فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به، على ما فاوضناكم فيه.

[حل المشكل]

وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا، إلا أنا هاهنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بـ "التهافت" بشيء ليس فيه مقنع. وذلك أنه قال قولا معناه هذا: وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه: أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها. ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون

الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته، وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق [=يعني الغزالي]، فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها. وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة. وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الإضافة، أعني الحامل لها الذي هو زيد. وإذا كان ذلك كذلك. وكان العلم هو نفس الإضافة. فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم. كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها. وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة.

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا. والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان. إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد. حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث. وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله. أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك. كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه.

فإذن قد انحل الشك. ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير. اعني في العلم القديم، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه. وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث بل بعلم قديم، إن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث.

فإذن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلا كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون، لموضع هذا الشك، إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث.

وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به: فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا، بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" (سورة الملك – ١٤). وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث. فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف، وهو العلم القديم سبحانه. وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات؟!

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك. والله الموفق للصواب والمرشد للحق. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(ملاحظة: آثرنا تأجيل شرح هذه القضية والتعليق عليها إلى كتاب "تهافت التهافت")

م.ع.ج.

فهارس

١-فهرس الآيات

٢- فهرس الأحاديث

٣-فهرس الأعلام والفرق

هذا الكتاب

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م ـ ٥٩٥ هـ/١١٩٨م). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير ـ الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوروبية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قوياً في الفكر الأوربي إلى القرن الثامن عشر ـ بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته «الأصيلة»، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، «تهافت التهافت»، «الكليات في الطب»، إضافة إلى كتابه «جوامع سياسة أفلاطون»، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضاً إعداد طبعة محققة تحقيقاً علمياً، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربعة): «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

إن القضية الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وفي «تهافت التهافت»، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

مؤلفات ابن رشد: (١) فصل المقال

إشراف: د. محمد عابد الجابري